Ph. 809-a 809-a

Ph.u. 347-1

<36616453670019

<36616453670019

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. 347

Philos. Lexica. pag. 63.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

I. BAND. I. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN,
1797.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VORREDE.

Der Zweck dieses Wörterbuchs ist, die Lehren der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, faslich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verschiedene Absichten hatte, so musste er auch auf verschiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächst wollte er das Studium derjenigen Philosophie, die der Stolz und der Segen unsers ablaufenden Jahrhunderts ist, befördern und allgemeiner machen. Da es nun stets des V. Ueberzeugung gewesen ist, man müsse die kritische Philosophie in Kants Schriften studiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften seiner Schüler lese; so schrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Absatzes in Kants kritischen Schriften die Auffassung des richtigen Sinnes derselben zu erleichtern, und zu einer systematischen Uebersicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unsterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leser der-

felben der Ueberblick noch mehr erfchwert, und die Auffaffung des Ganzen faft unmöglich geworden feyn. Demohngeachtet würde fich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Critik der reinen Vernunft zum erftenmal durchgelefen hat, öfters bei diefer und jener Stelle eine Erläuterung gewünfcht haben. *) Und diefem fo natürlichen Wunfche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinanderfetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetifcher Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritifche Philofophie mit Erfolg, d. h. fo, dafs er nicht nur die Lehren derfelben verftehe, fondern fich auch von den Wahrheiten derfelben überzeuge, ftudiren will, der mufs Kants fämmtliche critifche Schriften, fo wie fie in den Marginalien geordnet find, wenigftens zweimal lefen. Das erftemal mit Hülfe der Marginalien kurforifch. Er lefe nehmlich erft den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, fo weifs er, worauf es ankömmt; dann lefe er Kants Vortrag felbft, und fodann den Satz in den Marginalien noch einmal, fo wird er meiftentheils den

*) So verlangte ein Recenfent in der Oberdeutfchen Literaturzeitung, die Marginalien follten ihm die Dienfte eines Commentars leiften, was fie doch nicht find, und nicht feyn können.

Sinn des Kantischen Vortrags schon gefasst haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überlese man, um der Uebersicht des Ganzen willen, alle Marginalien dieser Abtheilung, also zu Abtheilung I. der Einl. die 5 ersten, noch einmal. Und so gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverständlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, so streiche man sich diese Stellen und Beweise vor der Hand an. Nach Endigung dieser kursorischen Lektüre sämmtlicher kritischen Schriften fange man sie von neuem an zu lesen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei diesem zweiten Cursus soll nun das Wörterbuch hoffentlich seine Dienste thun. In demselben wird man nicht nur über die angestrichenen Stellen und Beweise, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, sondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelst des angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es soll keine Seite der critischen Schriften Kants in demselben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei diesem Wörterbuche nun hauptsächlich darauf an, ob ich den möglichsten Grad der Fass-

lichkeit erreicht habe, ſo daſs es auch wirklich erläutert und nicht noch mehr verdunkelt. Dieſe Faſslichkeit habe ich theils durch den Vortrag ſelbſt, theils durch die gegebenen Beiſpiele zu bewirken geſucht. Da aber Beiſpiele nicht immer möglich ſind, oder doch nicht immer ausſchlieſsend den Fall enthalten, den ſie erläutern ſollen; da es ferner unmöglich iſt, überall einem Jeden, der ohne alle Vorkenntniſſe iſt, faſslich genug zu ſeyn, weil dieſes zu einer Weitläuftigkeit ohne Ende führen würde, ſo kömmt uns hier die alphabetiſche Ordnung ſehr zu Hülfe. Bei einem ſyſtematiſchen Vortrage gewinnt die Ueberzeugung, das iſt unläugbar, jede Wahrheit ſteht bei demſelben an ihrer Stelle, aber jede Wahrheit wird auch nur einmal vorgetragen, und von Einer Seite betrachtet, nehmlich der, die an der Stelle des Syſtems, wo ſie ſteht, die wichtigſte iſt. Bei einer alphabetiſchen Ordnung hingegen iſt das Syſtem zerriſſen, und folglich müſſen hier alle die Wahrheiten, die auf den zu erläuternden Begriff Einfluſs haben, von der Seite vorgetragen werden, von welcher ſie für dieſen Begriff wichtig ſind; und dies giebt nun Veranlaſſung, die Hauptſätze eines Syſtems auf allen Seiten zu betrachten, und dadurch der Deutlichkeit der Einſicht zu Hülfe zu kommen, für die vielleicht hier

und dort der erwähnte unvermeidliche Mangel an Faſslichkeit beim Vortrage des Hauptſatzes ein Hinderniſs war.

Ein anderes Mittel meinen Zweck, die Lehrſätze der kritiſchen Philoſophie faſslich und verſtändlich darzulegen, beſteht darin, daſs ich ſie nicht ſelten mit den Lehrſätzen andrer Philoſophen über denſelben Gegenſtand, z. B. eines Leibnitz, Hume, Wolf, Lambert u. ſ. w. verglichen und das Unterſcheidende gezeigt habe. Ich habe zuweilen Kants Lehre in der Sprache dieſer Männer ausgedrückt, oder ſie an den Vortrag derſelben angeknüpft. Hierdurch hoffe ich, die Sache, auf die es ankömmt, vornehmlich denen verſtändlich zu machen, die in dem Geiſt eines dieſer Männer zu denken gewohnt, und mit dem Syſtem derſelben vertraut ſind. Durch ſolche Zuſammenſtellungen habe ich bloſs Licht über meinen Gegenſtand zu verbreiten geſucht, und es mir weder im Herzen, noch in meinem Ausdruck erlaubt, die verdienten Denker der Vorzeit darum zu verachten oder zu miſshandeln, weil ſie das Ziel nicht erreichten, zu welchem unſer groſser Zeitgenoſſe uns hinführte. Auch ſie haben redlich das Ihrige gethan, und ohne Sie würden wir noch heute am Anfange des Weges ſtehen, der nun hinter uns iſt. Sie haben das Verdienſt, daſs ſie alle auf Erkenntniſs

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich ſehr unrecht thun, wenn wir ſie bloſs nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente ſchätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen ſich der philoſophiſche Denker jetzt hüten kann. Dieſe liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor uns. Sollte jemals die nordweſtliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und groſsen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unſern Tagen vergeblich ſuchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die ſie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch warlich nicht unnütz und ganz umſonſt ſind. Und ſo beurtheile ich auch alle die miſslingenden Verſuche der achtungswürdigen und verdienten Philoſophen, die noch kürzere, noch ſicherere Wege aufſuchen wollen, als der iſt, den die Critik ſo richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern muſs, daſs der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen ſeinen kleinſten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt iſt; ſo verkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

den gewiſs jene Bemühungen ſo vieler wahren Denker haben müſſen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philoſophie, kalt, unpartheiiſch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber ſo wie ſie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntniſs und Wahrheit, ſo ſind ehrſüchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und ſie zieht nie den Menſchen, ſondern nur Behauptungen vor ihren Richterſtuhl, liebt und ſchätzt aber auch ſelbſt die Bemühungen der Irrenden.

Auf dieſe Weiſe habe ich nun geſucht, vollſtändig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrſätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leiſten, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Geſchichte der Philoſophie gegeben, und die Lehrſätze der alten Philoſophen mit denen des groſsen Denkers, deſſen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verſpreche ich keine Vollſtändigkeit. Ein jeder Leſer hat nun in ſeinem Exemplare die Fächer, auf die er bei ſeiner Lectüre andrer philoſophiſchen Schriften alter und neuer Zeit Rückſicht nehmen kann, und es wird gewiſs eine belohnende Arbeit ſeyn, wenn er für ſich ſelbſt nach und nach die Geſchichte Jedes Artikels

dadurch entſtehen ſieht, daſs er die Meinungen früherer Denker, ſo wie ſie ihm bekannt werden, nach dieſem Artikel ordnet.

Nicht alle Artikel können von gleicher Wichtigkeit ſeyn, nicht alle können auch mit gleichem Erfolg und Intereſſe bearbeitet ſeyn. Aber alle werden hoffentlich ſo viel enthalten, als hinreicht, den Begriff, von dem die Rede iſt, ins Licht zu ſetzen. In mehreren Artikeln habe ich verſucht, die Wiſſenſchaft zu erweitern; ich wollte dadurch das Werk auch dem Kenner intereſſant machen, ſo wie es dem Lehrer zum Repertorium dienen kann. Dieſe Nebenzwecke haben indeſſen nicht nur in dem Maaſse erreicht werden können, als jener Hauptzweck, das Studium der kritiſchen Philoſophie für den Nichtkenner zu erleichtern. Ich nehme dabei an, daſs ein ſolcher Nichtkenner in der Mathematik nicht bewandert ſei, daher bin ich vornehmlich bemühet geweſen, die ſo unentbehrlichen mathematiſchen Vorkenntniſſe da, wo es nöthig war, zu ergänzen.

Dieſes Wörterbuch umfaſst übrigens nur die kritiſchen und diejenigen dogmatiſchen Schriften Kants, die nach ſeinen kritiſchen Schriften erſchienen ſind. Von den ältern kann höchſtens nur dann die Rede ſeyn,

wenn ſie etwas in ſeinen neuern Schriften erläutern und aufklären.

Die erſte Abtheilung des erſten Bandes dieſes Werks enthält bloſs den Buchſtaben A, und man möchte alſo fürchten, daſs aus vier Bänden zwölf, und aus 8 Abtheilungen 24 werden könnten. Allein, da ich wünſchte, daſs die Leſer die erſten Abtheilungen ſogleich brauchbar finden möchten, ohne erſt auf die folgenden Abtheilungen warten zu dürfen, ſo habe ich manche Artikel in den erſten Abtheilungen weitläuftiger ausarbeiten, und manches hineinbringen müſſen, was ſonſt wohl in andere Artikel zu verweiſen geweſen wäre. Dieſes kömmt mir alſo in den folgenden Abtheilungen wieder zu Gute, und ich hoffe daher, ſchon in der zweiten Abtheilung die Buchſtaben B und C, wo nicht auch D, liefern zu können. In dieſer Abtheilung werden vielleicht die Artikel Begriff, Bewegung, Bewegungsvermögen der Seele und Beweis einige Aufmerkſamkeit verdienen. Der Artikel Bewegung wird eine erläuternde Ueberſicht der Hauptſachen aus dem, für ſo viele noch verſchloſſenen, aber äuſserſt intereſſanten und wichtigen Kantiſchen Werk über die metaphyſiſche Naturlehre enthalten.

Die hiftorifchen Artikel über einzelne Philofophen und ihre Lehrfätze reichen nur fo weit, als es zu unferm Zweck dient, und ich hoffe daher, dafs fie den Lefern des Wörterbuchs nicht unnütz feyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf diefe Weife unter dem Worte Berkley eine Nachricht von diefem Philofophen und feinem Idealismus aus einer feiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, find gewiffenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche felbft, woraus fie genommen ift, im Zufammenhange nachgelefen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn diefes Wörterbuch, feinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philofophifche Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt fo wohlthätig vorleuchtet.

A poſteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empiriſch, ſind Ausdrücke, welche anzeigen, daſs der Menſch diejenige Vorſtellung, von der ſie gebraucht werden, nicht anders, als durch ſeine Sinne erlangt haben könne. Eine gewiſſe Erkenntniſs iſt *a poſteriori*, heiſst alſo, ſie kann ihre Erkenntniſsquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann dieſe Erkenntniſs nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; ſie kann nur durch eine Empfindung entſtehen, deren man ſich bewuſst iſt. Daſs ein Haus brennt, kann ich nur wiſſen, wenn man mirs ſagt, oder wenn ich es mit Augen ſehe. Dann macht nehmlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Geſicht, den ich vorher nicht hatte, dieſes Eindrucks bin ich mir bewuſst, und er verhilft mir nun zu der Erkenntniſs, daſs ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a poſteriori* (von hinten her) iſt, nach dieſer Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniſs, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, ſtehet. Erſt muſs nehmlich der Eindruck geſchehen, und dann erſt kömmt die Erkenntniſs, die daraus entſpringt, hinten her, *cognitio experientia poſterior eſt*, die Erkenntniſs kömmt hinter der Erfahrung her. Erſt muſs man wahrnehmen, oder ſich erzählen laſſen, daſs ein Haus in Flammen ſtehet, ehe man das wiſſen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder bloſs die Veranlaſſung zu einer Erkenntniſs ſeyn, bewirken, daſs ich bey Gelegenheit derſelben eine gewiſſe Erkenntniſs erlange, oder ſie ſind

wirklich das, **woraus** allein die Erkenntniſs entſtehen kann. Ich ſehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wiſſen, ich zähle ſie zu dem Ende ſo, daſs ich immer zwei zuſammen nehme, und finde, daſs wenn ich dieſes zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Dieſe Aepfel ſind alſo dadurch, daſs ich ſie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntniſs, daſs dieſe Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich ſie faſste, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich dieſe vier Aepfel, je zwei und zwei, zuſammen faſſe, 24 mal verändern. Um nun gewiſs zu ſeyn, daſs es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich ſie nach zweien zuſammen genommen habe, daſs ich vier Aepfel zähle, müſste ich ſie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüſste ich erſt wirklich **aus** der Erfahrung, daſs zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier ſind, aber ich wüſste es auch nur von den vieren, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüſste ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären ſie auch derſelben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüſste es auch noch nicht von andern Dingen. Geſetzt nun, es läge in uns ſelbſt ein Grund, der jeden Menſchen, auch ſelbſt denjenigen, der dieſen Grund nicht kennt, nöthigte, ſobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei ſei **immer** vier, es möchten dieſe oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen ſeyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; ſo hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar dieſe Behauptung **veranlaſst**, aber er wäre doch nicht der Grund derſelben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, ſo wie hier, die Veranlaſſung zu einer Erkenntniſs, ſo ſagt man, die Erkenntniſs entſtehe **mit** der Erfahrung, **ſie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an** (M. I. 1. C. 1.); iſt aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, daſs nur durch ihn allein die Erkenntniſs entſtehen kann (1), ſo ſagt man, die Erkenntniſs entſpringe **aus** der Erfahrung (M. I. 2.). Im letzten Fall heiſst ſie *a poſteriori*, und die Erfahrung iſt dann eine Erkenntniſsquelle *a poſteriori*.

3. Alle Erkenntniſs fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an (M. I. 1.). Euler drückt dieſes (Briefe an eine deutſche Prinzeſſin, Leipzig, 1773. 8. Br. 81.) ſo aus: „Der erſte Stoff (zur Erkenntniſs, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelſt der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erſte Vermögen der Seele iſt, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, ſo würde das Erkenntniſsvermögen nicht zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit geſetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniſs, noch Veranlaſſung, etwa einen Stoff zur Erkenntniſs aus ſich ſelbſt zu nehmen. Heydenreich ſagt daher (deutſche Monatsſchr. Oct. 1794. S. 135.): „Die philoſophiſchen Empiriker (welche alle Erkenntniſs von der Erfahrung ableiten) haben in ſo fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unſerm Bewuſstſeyn gelangt, und man die veranlaſſende Urſach (der Entwickelung) aller unſerer Begriffe in Empfindungen des äuſsern und des innern Sinnes ſuchen muſs.“

4. Eine Erkenntniſs kann nun unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung entſpringen. Wenn ich ein Haus brennen ſehe, ſo entſpringt meine Erkenntniſs davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es iſt zwiſchen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftſchluſs nöthig, ſondern wenn ich nur weiſs, was das heiſst, ein Haus brennt, ſo kann ich gleich beim Anblick des in Flammen ſtehenden Hauſes ſagen, das Haus brennt. Daſs aber dieſes Haus werde in einen Aſchenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüſſe folgern, zu denen einer der Vorderſätze iſt, wenn das Feuer nicht werde gelöſcht werden. Dieſe Folgerung iſt alſo, weil ſie ebenfalls Erfahrung vorausſetzt, mittelbar, durch Schlüſſe von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniſs der erſten Art ſagte man gemeiniglich vor Kant, ſie ſei *a poſteriori*, und nannte die Erkenntniſs der letzten Art eine Erkenntniſs *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erſt darauf folgen muſste.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntniſſe *a poſteriori*, was irgend, ſei es auch durch Schlüſſe, wenn ſie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch ſo

viele Zwischensätze und Schlüsse, noch so entfernt sind, aus der Erfahrung folgt. Ist also ein noch so entfernter Vordersatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüssen eine Erfahrung, so ist die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schlussfolge (Consequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung sich weiter einmischt, *a posteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a posteriori* wird also von Kant *absolute* (nicht vergleichungsweise) und im strengsten Verstande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlassung der Erfahrung, noch bloss unmittelbar aus derselben entsprungen, sondern überhaupt, ursprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntnissquelle aller Erkenntniss *a posteriori* ist (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewusstseyn verknüpft, Erfahrung heisst.

Kant Cr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.
Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), sind Ausdrücke, welche in der kritischen Philosophie anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht durch seine Sinne erlangt habe, sondern dass sie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig sei. Dass zweimal zwei vier ist, können wir nicht aus der Erfahrung wissen, denn wir behaupten damit, dass jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derselben hinzufügen, wir vier haben müssen, und dass uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Diese Behauptung schreibt also der Erfahrung ein Gesetz vor, und kann folglich unmöglich aus derselben entsprungen seyn, weil wir nehmlich zwar oft erfahren haben können, dass zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen sind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch diese Erfahrung nicht angestellt haben. Aus der Erfahrung würde

daher nur folgen, es sei wahrscheinlich, dass jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen sei. Unsere Behauptung aber gehet weiter; wir sagen nehmlich, es muss durchaus so seyn, das Gegentheil ist schlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier seyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniss, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung stehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anstelle, kann ich vorher bestimmen, wenn ich zu zwei Aepfeln noch zwei hinzu thue, so habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müssen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Mensch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior est*, die Erkenntniss gehet der Erfahrung (dem Ursprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weiss gewiss, dass zwei mal zwei Aepfel vier seyn müssen, ohne sie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphys. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntniss desselben aus seinem Grunde, und *a posteriori*, wenn sie aus seiner Folge hergeleitet wird. Allein dieser Grund, oder ein andrer, von welchem derselbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung seyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, so weiss ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, also, nach Baumgartens Sprachgebrauch, *a priori*, dass das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterstützung mehr haben wird. Denn die Körper sind schwer, und müssen also ohne Unterstützung fallen. Aber dass sie schwer sind, weiss ich aus der Erfahrung, folglich ist die Behauptung, dass das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rücksicht darauf, dass es durch eine Reihe von Schlüssen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heisst, ist in Rücksicht darauf, dass die erste Erkenntnissquelle doch eine Erfahrung ist, *a posteriori* (M. I. 4. C. 2.).

3. Eigentlich nimmt Baumgarten die beiden Kunſtwörter, *a poſteriori* und *a priori*, in einer logiſchen, Kant aber in einer metaphyſiſchen Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfiſche Schule, gebrauchten ſie, um den verſchiedenen Gang des menſchlichen Verſtandes, bei Unterſuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nehmlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluſs von den Folgen auf die Gründe nannten ſie Erkenntniſs *a poſteriori*, und den Schluſs von den Gründen auf die Folgen Erkenntniſs *a priori*. Kant hingegen gebraucht dieſe Kunſtwörter, um dadurch die Erkenntniſs, nicht etwa nach ihrer willkührlichen Behandlung durch den Verſtand (logiſch), ſondern nach der Quelle, woraus ſie urſprünglich entſpringt (transſcendental) zu claſſificiren, und nennt Erkenntniſs *a poſteriori* ſolche, die allein aus einer Empfindung vermittelſt der Sinne, und Erkenntniſs *a priori* ſolche, die allein aus der Beſchaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entſpringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniſs von Dingen iſt, die als Wirkungen gewiſſer Urſachen betrachtet werden müſſen, ſo nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derſelben bewies, Erkenntniſs von hinten her (*cognitio a poſteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniſs (Erkenntniſs aus Vernunftgründen) aber die Erkenntniſs von vorne her (*cognitio a priori*)" (Meier Auszug aus der Vernunftlehre §. 205). Dieſe Unterſcheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniſs (die Erkenntniſsart), nicht aber die Art ihres eigenthümlichen Urſprungs (die Erkenntniſsquellen), oder wie eine gewiſſe Erkenntniſs nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, daſs man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es ſei doch an ſich nicht unmöglich, daſs eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte ſie auch Erkenntniſſe aus der Erfahrung und Erkenntniſſe aus der Vernunft, und deutete damit bloſs an,

daſs im erſten Falle die Sinne, im letztern das bloſse Nachdenken zur Erforſchung der Wahrheit wären gebraucht worden. Dieſes betrifft alſo bloſs das Inſtrument, womit der Baum der Erkenntniſs gezogen wird, aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorſchieſst.

5. Die metaphyſiſche Bedeutung der Worte *a poſteriori* und *a priori* finden wir indeſſen ſchon vor Kant bei einigen Philoſophen. Cudworth (*de aeternis iuſti et honeſti notionibus* C. III. §. V.) ſagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äuſsern Körper durch etwas von ihnen ausflieſsendes wahr, und alſo *a poſteriori.* Die Empfindungen, weil ſie hinterher kommen, ſind Abdrücke (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, ſind nur unbedeutende und ſehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntniſs *a priori* iſt ein anticipirtes Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorſchriften und Kunſtwörter der Metaphyſiker bei Seite ſetzen.“

6. Lambert giebt (Organon B. I. Dianoiol. §. 634.) auch verſchiedene Bedeutungen der Wörter *a poſteriori* und *a priori* an. „So fern, ſagt er, ſich aus dem, was man ſchon weiſs, Sätze u. ſ. w. finden laſſen, ohne daſs man erſt nöthig habe, dieſe unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; ſo fern ſagen wir, daſs wir ſolche Sätze u. ſ. w. *a priori* finden. Müſſen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. ſ. w. zu wiſſen, ſo finden wir es *a poſteriori.*“ Ferner (§. 636.): „Da wir die Vorderſätze haben müſſen, ehe wir den Schluſsſatz ziehen können, ſo gehen die Vorderſätze dem Schluſsſatz vor, und dieſes heiſst demnach allerdings *a priori* gehen. Hingegen, wenn wir die Vorderſätze nicht haben, oder

*) *Senſus corpora ſingularia externa ope rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a poſteriori percipit.* ὑςεραι οὐσαι αἰσθησεις εἰκονες εἰσι, *ſenſus, quia poſteriores ſunt, rerum ſunt imagines. Notiones, quas ſenſus pariunt, inania tantum ſunt et parum conſtantia rerum in ſenſus incurrentium ſimulacra, umbrarumque non diſſimilia, at cognitio anticipata eſt rerum comprehenſio, quae a priori ſit. Sed mittamus tandem Metaphyſicorum praecepta et vocabula.*

uns derſelben nicht zugleich bewuſst ſind, um den Schluſsſatz ziehen zu können, ſo haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müſſen es, um den Satz zu wiſſen, auf die Erfahrung ankommen laſſen. Da nun dieſes nicht *a priori* iſt, ſo hat man es *a poſteriori* genennt. Dieſes ſtimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und iſt, wie gezeigt worden, eine logiſche Bedeutung.

7. Lambert ſtöſst aber nun auf die metaphyſiſche Bedeutung (§. 637). „Man ſieht aber leicht ein, fährt er fort, daſs dieſe beiden Begriffe müſſen verhältniſsweiſe genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht weſentlich, ſpecifiſch, verſchieden ſind). Denn wollte man ſchlieſsen, daſs nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, ſondern auch alles, was wir daraus finden können, *a poſteriori* ſei, ſo würde ſich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen laſſen, wo wir etwas durch Schlüſſe vorausbeſtimmen können, weil wir in ſolchem Falle keine von den Vorderſätzen der Erfahrung müſsten zu danken haben.“ Gerade in dieſer Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und ſo wäre in unſerer ganzen Erkenntniſs ſo viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) ſagt er: Wir wollen es demnach gelten laſſen, daſs man *abſolute* und im ſtrengſten Verſtande nur das *a priori* heiſsen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob ſodann in unſrer Erkenntniſs etwas dergleichen ſich finde, das iſt eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage.“ Die Gründe für dieſe ſeine Behauptung giebt er nicht an. Das iſt aber die eigentlich metaphyſiſche Frage.

8. Kant nimmt alſo das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *abſolute* und in der ſtrengſten Bedeutung, und verſteht darunter, daſs die Erkenntniſs ſchlechterdings gar nicht aus der Erfahrung ſei und ſeyn könne, ſo daſs der Menſch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung ſich derſelben bewuſst werden kann, aber ohne daſs unter ihren auch noch ſo entfernten Erkenntniſsquellen irgend eine Erfahrung ſei. Hingegen nennt er nicht,

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläuftigsten Verstande *a priori*, was wir voraus wissen können, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen;“ denn dabei ist noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wissen können, nicht doch aus der Erfahrung entsprungen sei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts strengster Bedeutung, *a posteriori* seyn würde.

9. In der kritischen Philosophie ist nehmlich die metaphysische Frage (in 7.), von der Lambert so wegwerfend spricht, von der gröfsten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philosophischen Speculation und aller Gewifsheit, welche das Schliefsen aus Begriffen gewähren kann. Hume in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand (5. Vers. 1. Anm.) beantwortet diese Frage verneinend, leugnet alle Erkenntnifs *a priori*, in metaphysischer Bedeutung, und dieses war der Grund seines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin diese Behauptung führt, scheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derselben Meinung gewesen zu seyn. Kant hingegen bejahet diese Frage, zeigt, dafs es Erkenntnifs *a priori*, in der strengsten Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derselben sind, woraus sie entspringt, und wie dadurch allein alle unsere Erkenntnifs gewifs, aber auch nur darauf eingeschränkt ist, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, ist die Absicht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch also nicht der Skepticismus begünstigt, sondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um dieses ins Licht zu setzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberstellen.

10. Hume behauptet nehmlich (Vers. 2.): „Alle unsere Perceptionen (Vorstellungen, deren wir uns bewufst sind) sind von zweierlei Art. Die weniger starken und lebhaften nennt man gemeiniglich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verstandes); die der zweiten Art, welche einen gewissen Grad der Stärke haben, will ich Impressionen (sinnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen sind die Copeien, Abrisse (nach Cudworth (5.)

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impressionen, und jede schwächere Perception ist eine nur geschwächte lebhafte Perception." Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unsere Gedanken oder Ideen analysiren, so lassen sie sich immer in einfachere auflösen, wovon jede die Copei einer der Idee correspondirenden Empfindung ist.

Da Hume die Allgemeinheit dieses Satzes nicht beweisen kann, so fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieser Quelle, sondern *a priori*, sei, anzugeben, dann wolle er den sinnlichen Eindruck (die Erkenntnissquelle *a posteriori*) angeben, der ihm correspondire.

b) Wenn ein Mensch, wegen eines Fehlers seiner Organe, gewisser sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich ist, so fehlen ihm auch die Begriffe, die aus diesen Empfindungen entspringen.

11. Kant giebt nun Humen seines Beweises (10. b.) wegen zu: dass alle Erkenntniss, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfange (s. M. I. 1. und den Artikel: *a posteriori*, 2. C. 1.). Hat also Jemand einen Fehler in seinen Organen, so dass er gewisser sinnlichen Eindrücke nicht empfänglich ist, so müssen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus diesen Empfindungen entspringen, sondern auch diejenigen, zu denen die sinnlichen Eindrücke bloss die Veranlassung geben. Wäre z. B. ein Mensch blind und fühllos, so könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigstens nicht dadurch Veranlassung zu der Erkenntniss bekommen, dass zwei mal zwei vier ist (s. *a posteriori* 2). Denn wie könnte das Erkenntnissvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht sinnliche Eindrücke „Vorstellungen bewirkten, und unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung brächten, diese Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst." (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b) behauptet aber Kant, dass aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, dass alle unsere Erkenntniss ursprüng-

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume ſich ausdrückt, alle Gedanken bloſse Copeien der Impreſſionen wären, ſo daſs es, in ſtrengſter Bedeutung, gar keine Erkenntniſs *a priori* gebe. Denn es laſſe ſich wenigſtens denken, daſs unter unſerer Erfahrungserkenntniſs etwas ſeyn könne, was nicht die Copei einer Impreſſion ſei, ſondern was unſer Erkenntniſsvermögen, durch eine Impreſſion veranlaſst, aus ſich ſelbſt hergebe; ſo wie etwa von dem Gefäſs, in welches ich eine Flüſſigkeit gieſse, die Geſtalt, welche dieſe Flüſſigkeit bekömmt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (ſ. Form). Wäre das nun, ſo lieſse ſich in jeder Erkenntniſs *a poſteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder urſprünglich aus dem Erkenntniſsvermögen herrührte, und eben ſo wenig durch Impreſſionen in uns kommen, als das, was in dieſer Erkenntniſs urſprünglich *a poſteriori* iſt, aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen kann.

13. Es kömmt alſo nur darauf an, Humes Forderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beiſpiel zu zeigen, daſs es wirklich Erkenntniſſe *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correſpondirenden Impreſſionen angeben kann, und das wollen wir leiſten. Daſs zwei mal zwei beſtimmte Aepfel vier ſind, dieſem Gedanken correſpondiren Impreſſionen, wenn ich nehmlich die Aepfel ſehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a poſteriori*. 2). Allein, daſs das ſo ſeyn müſſe, und daſs es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt ſo ſei, daſs man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei iſt vier, dieſem Gedanken kann keine Impreſſion correſpondiren. Ferner, wenn etwas nicht iſt, ſo kann es auch keine Impreſſion machen, noch viel weniger alſo, daſs es nicht ſeyn kann. Wie könnten wir alſo durch Impreſſionen wiſſen, daſs zwei mal zwei nicht eine Million ſeyn kann? Daſs aber etwas allemal ſo ſei, dem kann nicht anders eine Impreſſion correſpondiren, als ſo, daſs wir alle Impreſſionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich iſt. Geſetzt aber, es wäre auch möglich, ſo könnten wir doch nicht einmal wiſſen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

eine neue Impreſſion nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil ſonſt das Nichtſeyn mehrerer Fälle eine Impreſſion machen müſste, welches unmöglich iſt.

14. Von dem nun, was ſo ſeyn muſs, deſſen Gegentheil gar nicht möglich iſt, ſagen wir, es iſt nothwendig ſo, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, ſagen wir, es iſt allgemein ſo. Da nun beides nicht durch Impreſſionen in uns kommen und erkannt werden kann, ſo folgt, daſs Nothwendigkeit und (ſtrenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen ſind, woran man erkennen kann, daſs eine Erkenntniſs *a priori* ſei. Ohne allwiſſend zu ſeyn, könnte es nehmlich das erkennende Subject unmöglich vorherbeſtimmen, daſs eine beſtimmte Erfahrung eine gewiſſe Beſchaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich ſei, und welche immer ſtatt finden müſſe, daſs z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müſſe, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniſs eben darum *a priori* iſt, weil ſie nicht durch die Sinne entſpringt, ſo muſs ſie allein aus dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läſst ſich auch die Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniſs *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) iſt, vollkommen erklären. Wenn nehmlich das Erkenntniſsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs daſſelbe nicht anders erkennen kann, als ſo, daſs bei dem Geſchäft des Erkennens immer jene Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impreſſionen dieſe eben erkennbar macht, ſo iſt das Gegentheil jener Erkenntniſs *a priori* unmöglich, und ſie muſs immer, ohne Ausnahme, bei der nehmlichen Erkenntniſs ſtatt finden, d. i. nothwendig und ſtrenge allgemein ſeyn. S. Nothwendigkeit. (M. I. 6.)

16. Es laſſen ſich aber zwei Arten des Urſprungs der Vorſtellungen *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen denken; entweder iſt

a) nach **Platos** Meinung, die Vorſtellung ſelbſt mit dem Subject, welches dieſe Vorſtellung hat, zugleich da, ſo daſs das vorſtellende Subject, vor allem ſinnlichen Eindruck (Impreſſion), dieſe Vorſtellung hat, und ſich derſelben bewuſst iſt; dann heiſst ſie **angebohren**, ſ. **Angebohren**; oder

b) nach **Kants** Behauptung, das Erkenntniſsvermögen iſt nur ſo **beſchaffen**, daſs Vorſtellungen *a priori* daraus entſpringen können, doch ſo, daſs erſt ſinnliche Eindrücke vorhergehen müſſen, die das Erkenntniſsvermögen zur Vollbringung ſeines Auftrags, Vorſtellungen und Erkenntniſs hervorzubringen, gleichſam wecken und in Thätigkeit ſetzen. Dann bringt das Erkenntniſsvermögen eine ſolche Vorſtellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines ſinnlichen Eindrucks, und um denſelben zur Erkenntniſs zu formen, aber doch **aus ſich ſelbſt** hervor; die Vorſtellung iſt *a priori* und dennoch **erworben**, aber die Möglichkeit derſelben liegt nicht in den ſinnlichen Eindrücken, ſondern dieſe öffnen nur die Quelle der Vorſtellungen *a priori*. Die Möglichkeit derſelben liegt vielmehr in der Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, und kann nicht erworben, ſondern muſs vor allen Vorſtellungen vorhanden, d. i. **angebohren** ſeyn. So iſt z. B. die Möglichkeit der Raumesanſchauung, aber nicht die Raumesanſchauung ſelbſt, angebohren.

17. Daſs aber die Vorſtellungen *a priori* ſelbſt nicht angebohren ſind, und folglich nicht nach 16, a, ſondern nach 16, b, entſpringen, folgt daraus, daſs es immer der ſinnlichen Eindrücke bedarf, ehe ſie zum Bewuſstſeyn gelangen, und daſs ihr Entſtehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. **Deduction der Categorien**. Dieſer Unterſchied iſt auch ſehr wichtig, weil man auf angebohrne Begriffe leicht eine Theorie des Ueberſinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entſtehen würde.

18. Noch muſs eine Erkenntniſs *a priori* von einer **reinen** unterſchieden werden. Eine Erkenntniſs *a priori* iſt nehmlich nur dann **rein**, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empiriſches) beigemiſcht, und auch nichts in derſelben aus einer auch noch ſo entfernten Erfahrung ab-

geleitet ist. S. *a posteriori*. Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntniss *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewissheit behauptet wird, so muss der Grund dazu im Erkenntnissvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntniss ist also nicht rein. Aber der Satz, zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntniss, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewissheit beruhet auf der reinen Anschauung, dass, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Puncte zweimal vorstelle : :, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Puncte neben die andern setze, und sie durchzähle, nehmlich vier. Da ich nun an die Stelle der Puncte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weiss mit Sicherheit, dass es allemal so seyn muss (M. I. 5.).

19. Dass es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 3. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. dass zwischen zwei Puncten nur eine grade Linie möglich sei, dass die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Puncten sei, dass die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, dass es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl a, die andre b nenne, a zu b, oder b zu a; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnissvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz: dass alle

Veränderung eine Urſache haben müſſe (C. 5). In demſelben ſind zwei Vorſtellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Urſache, und 2. das Prädicat Urſach ſelbſt.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat angiebt, heiſst: müſſen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heiſst: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind aber die beiden Merkmale, daſs die Erkenntniſs *a priori* iſt (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung ſeyn, ſondern iſt ein Product des Erkenntniſsvermögens aus ſich ſelbſt, oder *a priori*.

b) Aber auch der Begriff der Urſache, oder das Prädicat des Satzes, iſt *a priori*. Denn eine Urſache iſt das, was einer Veränderung allemal vorhergehet, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weiſe folgt. In dieſem Begriffe ſind drei weſentliche Merkmale. 1. Daſs das, was man Urſache nennt, der Veränderung vorhergehet; 2. daſs es jederzeit vorhergehet; und 3. daſs die Veränderung nothwendiger Weiſe darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniſs gehören alſo weſentlich zum Begriff Urſache, und daher kann dieſer Begriff nicht empiriſch, oder aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs *a priori* ſeyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derſelben ſ. im Artikel: Urſache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Urſache gehört, war aber auch ein empiriſcher Begriff, nehmlich das Subject Veränderung. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern (C. 213.). Dieſer Uebergang iſt aber zufällig, und wird erſt durch ſeine Urſache nothwendig, ſo wie auch die Art zu exiſtiren, oder der Zuſtand eines Dinges, deſſen Gegentheil, wenn nur ſeine Urſache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich iſt. Die Veränderung eines Dinges muſs ich erſt wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Urſache kann ich nicht wahrnehmen, ſondern die

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in diesem Begriffe enthalten sind, nöthigen mich, eine dem Zustande vorhergehende Erscheinung zu untersuchen, ob sie sich auch durch Gründe unter den Begriff der Ursache subsumiren lasse, d. h. ob ich sie aus Gründen für die Ursache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache ist daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniss nicht rein (C. 3 u. 5). So widersprechend das scheint, so richtig ist es dennoch. Denn ein Satz ist ein categorisches Urtheil (d. i. ein solches, das seine Behauptung ohne alle Bedingung aussagt), als Satz und Urtheil ist nun obiger Satz nicht nur *a priori*, sondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verstand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, ist nichts empirisches; aber als Erkenntniss überhaupt ist der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empirischer Begriff ist (18).

21. Man kann sogar beweisen, dass es Erkenntnisse *a priori* geben müsse, und dass es nicht möglich sei, dass es keine gebe, welches, wenn es geleistet wird, alle Beispiele zum Belage überflüssig macht, mehr ist, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich selbst ein Beispiel einer Erkenntniss *a priori* ist. Es muss in aller Erkenntniss etwas *a priori* seyn. Denn

a) wenn wir erkennen, so sind wir uns bewusst, dass dasjenige, was wir uns vorstellen, nicht ein blosses Hirngespinst ist, sondern einen wirklichen Gegenstand hat, den wir uns dadurch vorstellen. Sollen aber unsere Vorstellungen den Gegenstand wirklich vorstellen, so müssen sie mit ihm übereinstimmen, so muss der Inhalt unsrer Gedanken ganz an dem Gegenstande zu finden seyn, wie etwa der Inhalt der Beschreibung einer Stadt an und in dieser Stadt selbst. Stimmen auf diese Weise unsere Vorstellungen mit dem Gegenstande, den sie

vorftellen follen, überein, fo ift unfere Erkenntnifs vom Gegenftande wahr. Diefer Wahrheit unfrer Erkenntnifs müffen wir uns aber auch bewufst feyn, denn fonft können wir nicht wiffen, dafs wir Erkenntnifs und keine Träume und Spiele der Phantafie haben. Wir müffen uns aber der Wahrheit unfrer Erkenntnifs aus Gründen bewufst feyn, die nicht etwa nur blofs uns überzeugen, denn fonft könnte unfere vermeintliche Ueberzeugung auch eine blofse Ueberredung feyn, die aus der befondern Befchaffenheit unfers individuellen Erkenntnifsvermögens entfpränge. Folglich müffen unfere Gründe für die Wahrheit unferer Erkenntnifs für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heifst, unfere Erkenntnifs mufs gewifs feyn. Dafs unfere Erkenntnifs gewifs fei, oder unfere Gründe für die Wahrheit derfelben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wiffen, dafs fie mit Nothwendigkeit verknüpft find, und das Gegentheil alfo unmöglich ift, welches dann Jedermann einfehen mufs, wenn er nur Vernunft hat. Folglich ift in jeder Erkenntnifs etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heifst, etwas *a priori*, und es ift in jeder Erkenntnifs nur fo viel Gewifsheit, als fie *a priori* ift.

b) Eben darum mufs in jedem Urtheil die Verbindung zwifchen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. dafs die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung alfo etwas zufälliges, den Sonnenfchein und das Warmwerden des Steins betraf; fo ift doch der Begriff des Erwärmens der, dafs die Sonne die Urfache ift, dafs der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das fo viel heifst, der Stein mufs nothwendig und allemal warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umftänden befcheint. Und diefe Nothwendigkeit ift es, welche allein macht, dafs jenes Urtheil gewifs ift. Eben dadurch wird nun aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung blofs für mich Gültigkeit hatte, fo, dafs ich fagen konnte, ich habe es wahrgenommen, Erfahrung, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewifs bin, dafs fie Jedermann mufs gelten laffen (Prolegom. S. 89. *).

22. Es giebt aber sogar gewisse Erkenntnisse, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen sind (M. I. 8. C. 6.), die also stets unvermischt und rein von aller empirischen Erkenntnifs in unserm Verstande gefunden werden. Diese Erkenntnisse, da sie keinen Gegenstand in der Erfahrung haben, den wir durch sie erkennen, sollten uns auf die Gedanken bringen, dafs wir mehr erkennen können, als blofse Erfahrungen, dafs wir uns mit unserm Verstande in eine Region wagen, und etwas in derselben erkennen können, bis zu der wir mit unsern Sinnen nicht reichen können. Und in diesem Wahn haben auch viele Menschen, durch diese Erkenntnisse verleitet, gestanden.

23. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind nirgends mit unsern Sinnen zu finden. Sie sind nicht sinnliche Gegenstände, und dennoch ist ein Begriff von ihnen in den Menschen, von dem wir fragen müssen, wie dieser Begriff in dem Menschen entsteht, ob er auch wirklich einen Gegenstand hat, und ob auch, in diesem Falle, der Begriff mit dem Gegenstande übereinstimme. Diese Erkenntnisse, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verläfst, sind uns sogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntnisse, weil sie mit unserer Moralität und mit unserm Interesse sehr genau verbunden sind. S. Gott. Freiheit. Unsterblichkeit. (M. I. 9. C. 7.)

24. Man kann die verschiedenen Arten der Erkenntnisse *a priori* (im weitern Sinne des Worts) so classificiren. Es giebt

1. unmittelbare Erkenntnisse *a priori*.

Das sind die Anschauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorstellungen des Objects (Anschauungen) nothwendig und allgemein ist, und daher aus der Anschauungsfähigkeit entspringen mufs. Ihrer sind zwei:

a) was in allen unmittelbaren Vorstellungen des Objects überhaupt nothwendig ist — die Zeit;

b) was in allen äufsern unmittelbaren Vorstellungen des Objects nothwendig ist — der Raum.

2. mittelbare Erkenntnisse *a priori*, und zwar

a) Begriffe *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig mufs gedacht werden, z. B. dafs es

Substanz sei oder Accidens, dass es eine Ursach habe und Wirkungen hervorbringe u. s. w.

b) Urtheile, und zwar

α) analytische, oder solche, wo das Prädicat durch blosse Entwickelung des Subjects gefunden werden muss, und also mit dem Subject nothwendig verbunden ist, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demselben Ort seyn; oder

β) synthetische, d. i. solche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden ist, welches seinen Grund in dem Erkenntnissvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher diese Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was geschieht, muss eine Ursache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft sich die Vollständigkeit aller Erfahrungsreihen vorstellt, und welches in keiner Erfahrung, die stets unvollständig ist und wieder auf eine andere hinweiset, vorkömmt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Ursache der ganzen Reihe aller Ursachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Ersten der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unsterblichkeit, die Idee von einem Zustande, der das Fortschreiten zur Erreichung des höchsten Guts möglich macht; das höchste Gut oder die Seligkeit ist eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückseligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moralischer und endlicher Wesen. S. Freiheit. Unsterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wissenschaft, die sich mit allen diesen Erkenntnissen *a priori* beschäftigt, heisst die Metaphysik. In dieser kann man entweder gewisse Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verstand zur Erkenntniss derselben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann ist die Metaphysik dogmatisch; oder man stellt diese Prüfung vorher an, ehe man diese Sätze gebraucht, dann ist die Metaphysik critisch. Die Prüfung des Erkenntnissvermögens selbst, um den Ursprung, den Umfang und die Gränzen solcher Begriffe und Sätze zu erforschen, heisst die Critik der Erkenntnissver-

mögen. Derjenige Theil der Metaphysik, welcher das System aller Erkenntnisse *a priori* critisch erforscht, abhandelt, heisst die Transcendentalphilosophie; der Theil aber, welcher sie auf einen einzelnen empirischen Begriff, z. B. den der Natur, eines Wesens mit Naturtrieben u. s. w. anwendet, Metaphysik dieser besondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.
Dess. Ueb. eine Entd. S. 68. ff
Schultz Prüf. der Kant Crit. S. 1. ff.
Lamberts Organ. 1 Th. S. 348. 412 — 416.
Baumgartens Metaphys. §. 22.

Aberglaube.

Superstition, δεισιδαιμονια, *superstitio*, *superstition*. Das Vorurtheil, sich die Natur so vorzustellen, als sei sie den Regeln nicht unterworfen, die der Verstand ihr als sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer diese Erklärung des Aberglaubens verstehen, und die Richtigkeit derselben einsehen will, der muss von der ganzen Theorie der Erkenntniss, nach den Grundsätzen der critischen Philosophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher diese Theorie hier deutlich vorzutragen suchen.

I. Es ist nehmlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, das der Verstand hat;

2. Was für Regeln der Verstand durch dieses Gesetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man sich die Natur so vorstellen könne, als sei sie diesen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und dass dieses ein Vorurtheil sei.

1. Um demnach deutlich einzusehn, was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, was der Verstand hat, müssen wir uns zuvörderst einen deutlichen Begriff vom Verstande und seinem Geschäft machen.

a) Der Verstand ist, nach Kant, das Vermögen, nicht bloss deutlicher Erkenntnisse, sondern der Erkennt-

niſſe überhaupt; weil eine critiſche Unterſuchung der Erkenntniſsvermögen zeigt, daſs die Sinne nicht etwa bloſs undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge ſind, vermittelſt welcher uns der Stoff zur Erkenntniſs geliefert wird. Nach der critiſchen Philoſophie ſind nehmlich alle die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, ſchmecken, ſehen, hören und riechen, uns ſelbſt, in ſo fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgeſchloſſen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menſchen gäbe, welche ſie wahrnähmen, dennoch ſo vorhanden wären, als wir ſie wahrnehmen. Sondern ſie ſind ſelbſt Vorſtellungen, die eben ſo wohl aus dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen entſpringen, als ſeine Gedanken, nur mit dem Unterſchiede, daſs dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkührlich durch unſer Erkenntniſsvermögen hervorgebracht werden kann, ſondern daſs in ihnen etwas iſt, das unſerm Erkenntniſsvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, daſs z. B. ein Garten, den wir ſehen, aus unſern Augen eben ſo verſchwinde, als ein Gedanke aus unſerm Innern; oder daſs z. B. ein Elephant auch wirklich vor unſern Augen da ſtehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, ſolche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, daſs wir ſolche unwillkührliche Vorſtellungen, z. B. den Garten, den wir ſehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Dieſe Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, heiſst die Sinnlichkeit. Allein dieſe Eindrücke bekommen wir nicht mit einemmale, ſondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkömmt, als ſähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, ſo rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben ſo groſsen Schnelligkeit, mit der ſie verbunden werden, ſo wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, ſeiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu ſeyn ſcheint. Wir können nehmlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und so Ein Ganzes vorstellen kann. Kant nennt diese Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit, wenn er sie so unverbunden, wie sie durch die Sinne in uns kommen, vorstellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieses verbindet der Verstand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen sinnlicher Vorstellungen, so dass nun z. B. ein Garten u. s. w. vor unsern Augen liegt. Die weitere Entwickelung s. in dem Artikel Anschauung.

b) Das Geschäft des Verstandes nun bestehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntnisse hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntniss gehört aber

α) ein Object, oder ein Gegenstand, der erkannt werden, oder von dem der Verstand ein Erkenntniss hervorbringen soll;

β) Vorstellungen, die irgend woher, vermittelst der Sinnlichkeit, dem Verstande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden soll (C. 137.).

c) Die Erkenntniss bestehet nehmlich

α) in der Beziehung gewisser Vorstellungen (b, β) auf ein Object (b, α), d. i. darin, dass der Verstand sich denkt, jene Vorstellungen (b, β) stellen ein gewisses Object vor, und sind nicht etwa ein blosses Gedankenspiel ohne Sinn und Bedeutung;

β) darin, dass auch diese Beziehung, der Vorstellungen auf ein Object, bestimmt ist, d. h. dass ihr gewisse Prädicate beigelegt werden, vermittelst welcher diese Beziehung so und nicht anders ist. So wird z. B. eine Vorstellung von einem gewissen Object so gedacht, dass sie nur von diesem Einen, oder von allen derselben Art gilt; dass sie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demselben verneint wird. Dies sind Bestimmungen der Beziehung einer Vorstellung auf ihr Object.

d) Dieser jetzt erörterte Begriff der Erkenntniss wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntniss entstandene Product, oder das Erkenntniss, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b α) das Subject, und jede Vor-

ftellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgeftellt werden foll, ein Prädicat ift. Die Erkenntnifs beftehet nun in der (durch die Befchaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder befonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. f. w. ift) beftimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorftellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) ift nehmlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verftand zu einer folchen Vorftellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorftellt, und daher Anfchauung heifst. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir fehe, die unmittelbare Vorftellung eines Objects, fo, dafs zwifchen dem Gegenftande, den mein Verftand, feiner Natur gemäfs, der Anfchauung fetzen oder unterlegen mufs, und der Anfchauung felbft keine Vorftellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten fehe, oder wenn ich eine Mufik höre, fo habe ich die Anfchauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Mufik denke, ohne dafs ich mir die Merkmale derfelben entwickele, fo habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, deffen Mannichfaltiges in einer Anfchauung vereinigt, unmittelbar vorgeftellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgeftellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects ift nun das Subject möglicher Urtheile. So ift mir z. B. jetzt vermittelft meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbefondere des Gefühls und Gefichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verftande zu einer Anfchauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtifch nenne. Der Verftand vereinigt nehmlich, um diefe Erkenntnifs hervorzubringen, jenes in der Anfchauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich find, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben find, weiter nichts ift, als der noch gänzlich unbeftimmte Begriff eines gewiffen Objects. Nun fange ich an, diefen Begriff zu beftimmen. Zuerft denke ich die in ihm,

vermittelſt der Anſchauung, gegebenen Vorſtellungen eines Tiſchblatts, der Füſse, der Farbe (welches noch kein Erkennen, ſondern ein bloſses Denken iſt); aber zweitens ſtelle ich mir dieſe Vorſtellungen als durch die Anſchauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtiſch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verſtand bringt dieſe Vorſtellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtiſch; endlich drittens wird auch noch dieſe Beziehung beſtimmt, oder ſo gedacht, daſs ich die Prädicate nur Einem Schreibtiſch, nehmlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; daſs ich ſie nicht von ihm verneine, ſondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich ſo, daſs ich nicht behaupte, der Schreibtiſch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beſchaffenheiten haben, ſondern vielmehr, er habe ſie wirklich. So iſt nun dieſe Beziehung der Vorſtellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig beſtimmt.

e) Wir ſehen hieraus, daſs zu einer jeden Erkenntniſs eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Syntheſis) von Vorſtellungen erfordert wird:

α) Die Vereinigung des, vermittelſt der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen ſinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorſtellung des Objects, welche Anſchauung heiſst.

β) Die Vereinigung des in der Anſchauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorſtellung, welche Anſchauung heiſst, auf das Object gehenden) Vorſtellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbeſtimmte) Begriff des Objects heiſst.

γ) Die Vereinigung der durch die Anſchauung gegebenen Vorſtellungen mit dem Begriff des Objects, ſo daſs ſie nun in einer beſtimmten Beziehung mit demſelben gedacht werden, ſo daſs derſelbe wieder, unter gewiſſen Beſtimmungen, dadurch beſtimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntniſs beſteht.

f) Eine jede Vereinigung (Synthesis) von Vorstellungen besteht nun darin, daſs, da ich mir jeder Vorstellung einzeln bewuſst werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewuſst werde, zu einem Bewuſstseyn aller derer, deren ich mir vorher bewuſst wurde, hinzuthue, und sie so alle in einem Einzigen Bewuſstseyn zusammen fasse.

g) Folglich ist Erkenntniſs nur möglich durch diese Einheit des Bewuſstseyns. Soll also ein Verstand, d. i. ein Vermögen der Erkenntnisse möglich seyn, so muſs es auch möglich seyn, uns der Vorstellungen — deren wir uns als einzelner bewuſst waren (so daſs unser Bewuſstseyn so vielfach war, als wir Vorstellungen hatten) — als einer einzigen, die sie alle befaſst, bewuſst zu werden, oder Einheit des Bewuſstseyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für sich (innerlich, ohne auf seine Verhältnisse zu andern Dingen z. B. zu seiner Ursache zu sehen) unmöglich ist, heiſst sein Wesen. Folglich ist es das Wesen des Verstandes, daſs er das Vermögen ist, Einheit des Bewuſstseyns (der Vorstellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einsehen, was der Verstand für ein eigenes, wesentliches Gesetz hat, nehmlich dieses: daſs alles Mannichfaltige der Anschauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Synthesen (in e) und folglich unter der, alle Vorstellungen vereinigenden, Einheit des Bewuſstseyns stehen müsse, ohne welche nicht einmal die Vorstellung (es sei nun Anschauung oder Begriff) eines Objects möglich ist (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die Regeln, die der Verstand durch sein in (1) erklärtes eigenes, wesentliches Gesetz der Natur zum Grunde legt. Wir müssen uns zu dem Ende nur erst eine richtige Vorstellung von dem machen, was hier Natur heiſst.

a) Es ist hier nehmlich unter Natur der Inbegriff aller der Objecte zu verstehen, die uns irgend durch Anschauungen unmittelbar vorgestellt, und folglich durch den Verstand erkannt werden. Man nennt in der critischen Philosophie das Object einer Anschauung, in so fern

es noch nicht beſtimmt iſt (1, c, *a*), eine Erſcheinung, um damit anzudeuten, daſs es nicht an und für ſich, ſondern nur in der Reihe der Vorſtellungen des anſchauenden Subjects, obwohl unabhängig von ſeiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf ſeine Sinnlichkeit, vorhanden iſt. Folglich iſt die Natur der Inbegriff aller Erſcheinungen, oder aller ſinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht ſinnlichen Objecte, alles was an und für ſich exiſtiren mag, daher nicht erſcheinen, folglich nicht ſinnlich angeſchauet und alſo nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeſchloſſen wird.

b) Das in einer ſinnlichen Anſchauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewuſstſeyns (C. 143), weil durch dieſe allein die Einheit der Anſchauung möglich iſt, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unſerm Bewuſstſeyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorſtellung oder Anſchauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verſtandes aber, oder diejenige Handlung deſſelben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorſtellungen (ſie mögen nun Anſchauungen oder Begriffe ſeyn) in Ein Bewuſstſeyn geſchieht, iſt keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil beſtimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logiſche Function der Urtheile nennt. Dieſer Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölfe), ſo viel nehmlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verſchieden beſtimmt werden kann (1, d).

d) Alſo muſs alles Mannichfaltige, ſofern es in einer Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung dieſer logiſchen Functionen der Urtheile beſtimmt, und dadurch in Ein Bewuſstſeyn verbunden werden.

e) Jede dieſer logiſchen Functionen muſs aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject beſtimmt, z. B. von welchem Umfange die Beſtimmung des Subjects durch das Prädicat ſey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beſchaffenheit die Beſtimmung ſei,

ob ſie etwas in dem Begriff des Subjects ſetze, bejahe, oder davon ausſchlieſse, verneine u. ſ. w. Dieſe Begriffe aber ſind nothwendig und allgemein, und daher *a priori*, ſie ſind Begriffe, die ſtets bei dem Geſchäft des Erkennens aus dem Verſtande entſpringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntniſs möglich wird, indem ſie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewiſsheit hinein bringen und ſo alle Verſtandesverbindungen möglich machen.

f) Auf dieſen Begriffen beruhet alſo die Möglichkeit des Verſtandes, ſie gehören zu dem Weſen deſſelben, und heiſsen daher reine Verſtandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Alſo ſteht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

h) Dieſe Categorien ſind nun eigentlich die Regeln, welche der Verſtand der Natur, durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter dieſen Categorien ſtehet, ſo läſst ſich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für dieſe einzelne Categorie ausſagt, daſs nehmlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr ſtehe. So iſt z. B. der Begriff der Gröſse eine ſolche Categorie; folglich legt der Verſtand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er läſst es gar nicht zu, daſs für uns eine andere (ſinnliche) Natur, als nach dieſer Regel, möglich ſey, daſs alle Erſcheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anſchauung, eine Gröſse haben müſſen, und da die Sinnlichkeit, vermittelſt welcher das Mannichfaltige in der Anſchauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, ſo müſſen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröſsen ſind, ſelbſt ausgedehnte Gröſsen ſeyn.

i) Die Möglichkeit der Natur ſelbſt beruhet alſo auf dieſen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derſelben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verſtand.

3) Dennoch ſtellen ſich Manche die Natur ſo vor, als ſei ſie dieſen Regeln nicht unterworfen, und das iſt ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen iſt, und alſo nicht anders vorhanden ſeyn kann, und dennoch, wie wir geſehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Geſetze des Verſtandes verbundener Vorſtellungen iſt, wie kann man ſich denn die Natur anders vorſtellen, als ſie wirklich iſt? Das geſchieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart, in der Anſchauung darzuſtellen, welches die Einbildungskraft heiſst. Dieſe Einbildungskraft iſt zu jeder Erkenntniſs durchaus nothwendig, denn ſie muſs eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm ſchon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anſchauung darſtellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugethan und ſo eine Anſchauung erzeugt werden kann. Allein dieſe Einbildungskraft verbindet auch nach empiriſchen Geſetzen der Aſſociation, ſie ſetzt nehmlich zuſammen, ſo wie das Gedächtniſs, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und ſtellt es bildlich dar, geſetzt, daſs es auch nie vermittelſt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verſtand dieſe Zuſammenſetzung nicht gehörig nach den Verſtandesgeſetzen verbindet, ſondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluſs auf den Actus des Verſtandes hat, ſo entſtehet der Irrthum, daſs wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt iſt. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verſtandesgeſetze gezügelt, ſo entſtehen auch wachend ſolche Producte, als unſere Träume ſind, wenn wir ſchlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlafs abgehet, deſto eher für etwas Wirkliches halten können. So ſetzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verſchiedenen Thieren einen Leib zuſammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menſchenkopf, überzieht alles mit Federn von verſchiedenen Vögeln, und ſetzt ihm einen Fiſchſchwanz an (*Ho-*

rat. ars poet. v. 1. *ſq.*); ſie kümmert ſich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit dieſes Phantoms, denn ſie urtheilt nicht. Wenn der Verſtand nun ſolche Dichtungen der Phantaſie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und ſie für möglich oder gar wirklich erklärt, ſo hat er einen Hang, ſich andere Geſetze als ſeine eigenen aufdringen zu laſſen, nehmlich hier die empiriſchen Aſſociationsgeſetze der Einbildungskraft, nach welchen ſie verbindet, wie es dem Gedächtniſs einfällt, ſtatt der Verſtandesgeſetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich ſeyn kann; ein ſolcher Hang aber heiſst ein Vorurtheil. Der Verſtand ſtehet dann gleichſam unter der Vormundſchaft der Phantaſie, welche ſtatt ſeiner verbindet, und er verhält ſich gegen ſie nicht thätig und ſelbſthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität (Selbſtthätigkeit) hat, ſondern leidend (paſſiv).

Beiſpiel. So iſt das Vorurtheil, daſs Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit ſind, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantaſie hervorgebrachte Verbindung, welche vorausſetzen würde, daſs etwas in der Natur (nehmlich Cometen, die wir am Himmel ſehen, und alſo Naturdinge ſind), nicht den Naturgeſetzen unterworfen ſei, ſondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet alſo die Phantaſie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein ſinnlicher Eindruck correſpondirt, mit dem Cometen, den wir ſehen. Nach den Naturgeſezzen nehmlich muſs eine jede Veränderung ihre Natururſache haben, durch die ſie entſtehet. Gott aber iſt die Grundurſache aller Urſachen, das iſt nicht die unmittelbare Urſache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Urſache einer Wirkung in der Natur muſs zur Natur gehören, und in der Natur zu finden ſeyn, und können wir ſie auch nicht in der Natur wirklich finden, ſo müſſen wir ſie unſern Verſtandesgeſetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung muſs ihre Urſache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden ſchlieſsen. Der Satz aber, Gott iſt die Urſache des Cometen, heiſst ſo viel, als daſs der Comet jetzt da iſt, hat keine Urſache

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Natururſache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verſtand ihr durch ſein weſentliches Geſetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das iſt Aberglaube. Dennoch iſt Gott die Urſache des Cometen, aber ſo, wie er die Urſache der Welt iſt, nehmlich, daſs wir uns die Eindrücke unſrer Sinnlichkeit und ſelbſt das Vermögen, ſie durch Verſtandesgeſetze in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden (und ſo Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heiſst) als in ihm gegründet vorſtellen müſſen. S. Gott. Schöpfer. Vorſehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatsſchr. Oct. 1786. 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nehmlich, er ſei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntniſs iſt nehmlich entweder die *a priori*, oder die *a poſteriori*. Die erſte iſt unumſtöſslich, denn ihr Character iſt, daſs ſie nothwendig und allgemein iſt, und ihr Gegentheil iſt alſo nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntniſs *a poſteriori* iſt die aus Erfahrung, die alſo zufällig, und deren Gegentheil alſo ſo wohl möglich iſt, als ſie ſelbſt. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geſchieht, folglich ein Factum oder eine Thatſache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewiſsheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntniſs aus Erfahrung eben auf den Naturgeſetzen, oder den Regeln, welche der Verſtand der Natur durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (ſ. *a priori* 21.). Wer alſo das Vorurtheil hat, daſs die Natur jenen Regeln nicht unterworfen ſey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatſachen, und der unterwirft alſo ſeine Vernunft dieſen gänzlich, ohne eine Gewährsleiſtung für die Sicherheit derſelben zu haben, welche allein in den unumſtöſslichen Geſetzen zu finden iſt, nach welchen jedes Factum erfolgen muſs, und welchen ſich nichts in der Natur entziehen kann, weil es ſonſt ewig auſser unſerm Empfinden und Erkennen bleiben,

nie zu unserm Bewufstseyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur seyn würde.

III. Der Aberglaube soll aber entweder die Stelle des Wissens oder des moralischen Handelns vertreten, und in so fern kann man ihn in den theoretischen und practischen eintheilen. Das Wort theoretisch bedeutet nehmlich, in der critischen Philosophie, nicht blofs, was zur Erkenntnifs eines Gegenstandes, und practisch, was zur Anwendung dieser Erkenntnifs gehört; sondern theoretisch ist, was nach Naturgesetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practisch, was nach dem Sittengesetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretische Aberglaube ist also der, welcher sich die Stelle der Erkenntnifs und Handlungen nach Naturgesetzen, und der practische, welcher sich die Stelle der Erkenntnifs und Handlungen nach dem Sittengesetz anmafst. Die Zahnschmerzen durch Vernageln vertreiben wollen, heifst daher einen theoretischen Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über sündliches gethan hat, ist ein practischer Aberglaube.

IV. Da die Erkenntnifs aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote Religion heifst, so kann der practische Aberglaube auch der religiöse genannt werden, und in dieser Rücksicht erklärt ihn Kant so: er ist der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn ist nehmlich diejenige Täuschung, wenn man sich einbildet, die blofse Vorstellung einer Sache sei gleichgeltend mit der Sache selbst, so ist z. B. der Besitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Besitz desselben blofs in der Vorstellung. Da nun religiöse Handlungen des Cultus, (der äufseren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. s. w. in der Befolgung solcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche bestehen, welche zu Gottes Absichten als Mittel dienen sollen, z. B. zur Belebung solcher Gesinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müssen; so ist derjenige, der schon solche

gute Gesinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, singet u. s. w. in einem Wahn. Es ist aber ein **abergläubischer** Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch seyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und also dadurch sein sündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. sich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniss statutarischer Glaubenssätze, d. i. dadurch, dass man öffentlich erkläre, man nehme gewisse Lehrsätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht, d. i. dadurch, dass man gewisse Kirchengebräuche, z. B. Fasten, beobachtet oder sich Büssungen auflegt u. d. g. **Paulus** nennt das (Coloss. 2, 23.) eine **selbsterwählte Geistlichkeit** (ἐθελοθρησκεία), welches die Vulgata durch **Superstition** übersetzt, und **Hammond** *spontaneus diuini numinis cultus* paraphrasirt. Dieser Wahn ist aber darum ein Aberglaube, weil er sich bloss Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für sich schlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird also hier als Ursache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht **ihre** Wirkungen seyn können, und sie folglich bloss der willkührlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verstandesgesetzen, nach welchen nach Naturgesetzen nur **natürliche** Wirkungen, aber nicht **übernatürliche** und **moralische**, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Gesinnungen sind, hervorgebracht werden können. S. **Afterdienst**.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterschied zwischen **religiösem Aberglauben** und einer auf richtigen Vorstellungen von der Gottheit gegründeten **Religiosität** nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (δεισιδαιμονια). Darum sollte (Ap. Gesch. 25, 19. 17, 22.) statt des Worts **Aberglauben**, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich **Religion** oder **Gottesdienst** stehen, wie es **Hammond** auch in seiner Paraphrase ausdrückt (*de ratione, qua Paulus colit Deum*).

b) So ſagt auch Theophraſt: der Aberglaube ſcheint nichts anders zu ſeyn, als Furcht vor der Gottheit: Ἀμέλει ἡ δεισιδαιμονία δόξειεν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον; doch ſagt er δειλία *metus*, nicht δέος *timor*, worin ſchon ein dunkel gefühlter Unterſchied zu liegen ſcheint.

c) Wir finden im Clemens von Alexandrien (*Stromat. lib.* II. p. 377. *Colon.* 1688.) eine ſchöne Stelle über dieſen Unterſchied. „Obgleich die Furcht, ſagt er, wie einige wollen, ein Affect iſt, ſo iſt doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöſe Aberglaube (δεισιδαιμονία) nehmlich iſt (ſubjective) ein Affect, denn er iſt die Furcht vor den Göttern, die den Menſchen ganz durchdringt (ἐκπαθῶν τι καὶ ἐμπαθῶν). Allein dieſe Furcht vor dem affectloſen Gott iſt affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, ſondern von Gott abzufallen. Wer aber das ſcheuet, der fürchtet dem Böſen unterzuliegen, und ſcheuet das Böſe. Wer nun den Fall ſcheuet, der will ſich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weiſe meidet das Böſe.“

d) Die römiſchen Schriftſteller fingen zuerſt an, von dieſem Unterſchied zu reden, den nachher die chriſtlichen, ſowohl griechiſchen als lateiniſchen, auch neuern Schriftſteller z. B. Wyttenbach (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II.* 43. *Sch.* 2.) darin ſetzten, daſs beim Aberglauben falſche Götter, hingegen bei der Religioſität der wahre Gott der Gegenſtand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn ſie nur darauf aufmerkſam gemacht hätten, daſs auch derjenige nicht der wahre Gott ſeyn könne, der durch religiöſe Handlungen des Cultus zu verſöhnen ſei.

e) Varro machte ſchon einen Unterſchied zwiſchen (religiöſer) Superſtition und Religion (*Auguſtinus de ciuit. Dei. l. IV. c.* 9.). „Der Religiöſe, ſagt er, verehret die Götter, wie man Eltern verehrt, der Abergläubiſche fürchtet ſie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioſo vereri, ut parentes, a ſuperſtitioſo timeri, ut hoſtes*).

f) Nicht ſo gut unterſcheidet Cicero beides (*de natura Deorum l. II. c.* 28). „Diejenigen, ſagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder ſie überleben möchten (*ſibi ſuperſtites eſſent*) wurden davon

Superſtitiöſe genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleiſsig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hieſsen religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superſtitiöſe einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöſe einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Auguſtinus (*de ciu. Dei lib. IV. cap.* 30.) macht aber über dieſe Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, daſs Cicero hier bloſs aus Furcht vor den Landesſitten einen Verſuch mache, Religion von Aberglauben zu unterſcheiden, aber eigentlich kein Unterſcheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienſt ein Aberglaube ſei.

Lactantius (*de vera ſapient. l. IV. c.* 26.) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Auguſtinus, daſs auf dieſe Art kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen Aberglauben und Religion ſei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil ſeiner Kinder einmal, und derjenige ſuperſtitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müſſe das letzte deſto beſſer ſeyn, wenn das erſte ſchon gut ſei, und umgekehrt. Es ſei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religioſität verlieren könne, daſs man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleiſsig wiederholen müſſe, dem jenes Prädicat zukommen ſolle. Das Wort Superſtitiös rühre vielmehr davon her, daſs diejenigen, die es wären, ihre verſtorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und ſo machten, daſs das Andenken derſelben ſie überlebe (*qui ſuperſtitem memoriam defunctorum colunt*); Religiös aber müſſe der Menſch ſeyn, weil er zum Gehorſam gegen die Gottheit verbunden ſei (*quod hominem ſibi Deus religaverit*).

g) Seneca ſagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme iſt ein Freund Gottes, der Abergläubiſche ein Schmeichler (κολαξ) deſſelben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit ſagt, ſie liege in der Mitte zwiſchen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat ſchon Limborch

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. chrift. l. V. c. 2310*). Religiöfer Aberglaube, heifst es bei ihm, ift das zu grofse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgefchriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiöfen Handlungen des Cultus, mit Vernachläfsigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgefchriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung ftehenden, religiöfen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutfchen Namen diefes Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, fo giebt das aber in der Zufammenfetzung mit Glaube und Witz eine fehr fchlimme Bedeutung. Es zeigt nehmlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntnifsvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was feinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm fein Gedächtnifs liefert, unter einander, und fieht, hört, u. f. w. daher alles anders, als andere Menfchen, blofs fubjectiv; der Abergläubifche hingegen phantafirt, oder fetzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffafst zwar, ordentlich zufammen, ohne aus feinem Gedächtnifs etwas mit einzumifchen, aber er fetzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenftänden zufammen, und hält diefe Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen ift fchon die Anfchauung, beim Abergläubifchen das Urtheil falfch. Jeder Aberglaube ift eine Phantafie, aber nicht jede Phantafie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantafie entfprungenen Glauben, fo wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantafie entfprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 158.
Deff. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.
Berlin. Monatsfchr. Oct. 1786. S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, *derivé*. Diefes Wort bedeutet, dafs dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. f. w. in einem andern, welches fein Princip heifst, gegründet fei. Es ift dem Urfprünglichen entgegengefetzt. So ift der Begriff der Hand-

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der Kraft gegründet ist, indem Handlung die Aeusserung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung setzt also den Begriff der Kraft voraus, dieser aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der Causalität gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nehmlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet sind (C. 89). Abgeleitete Verstandesbegriffe oder Prädicabilien sind daher diejenigen Verstandesbegriffe, die aus den ursprünglichen Verstandesbegriffen oder Prädicamenten, auch Categorien genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derselben zusammengesetzt sind. Man findet sie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der Causalität und Substanzialität mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der Kraft, welche nichts anders ist, als die Causalität einer Substanz, oder eine Substanz als Ursache betrachtet; die Wirkung dieser Kraft ist die Prädicabilie der Handlung; die Dependenz einer andern Substanz von dieser Causalität ist die Prädicabilie des Leidens. Die Categorie der Gemeinschaft in Verbindung mit Ort, einem *Modus* des Raums, und Zugleichseyn, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinschaft; die Gemeinschaft oder Concurrenz durch Kräfte, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des Widerstandes. Die Wirklichkeit, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der Folge, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunct, in dem ein Accidenz noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des Entstehens, und eben so den Uebergang aus dem Zeitpunct, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des Vergehens; der Uebergang selbst, ohne darauf zu sehen, ob er aus dem Zeitpunct des Daseyns in den des Nichtseyns, oder

umgekehrt, geſchieht, iſt die Prädicabilie der **Veränderung**. Die Categorie der Gröſse als **Einheit** giebt die Prädicabilie des **Maaſses** u. ſ. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein **vollſtändiges Syſtem** aller **reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien** des reinen Verſtandes, welches in einer vollſtändigen Transſcendentalphiloſophie nothwendig aufgeſtellt, und die Ableitung derſelben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebſt der Vollſtändigkeit derſelben nachgewieſen werden muſs (M. I. 120. 121.). Wenn dieſes geleiſtet iſt, ſo iſt der ganze Verſtand gleichſam ausgemeſſen, und ſein ganzes Geſchäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm ſelbſt, oder aus dieſen Stammbegriffen hervorgehen, erſchöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorien iſt daher nichts anders, als die Darſtellung ihres Urſprungs aus dem reinen Verſtande, vermittelſt der Categorien oder primitiven Begriffe. So iſt dieſe Ableitung metaphyſiſch, im Gegenſatz gegen die logiſche, die nur darauf ſiehet, daſs es niedere Begriffe ſind, die unter höhern enthalten ſind.

Kant Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. **Verbindlichkeit** und **Nöthigung**, moraliſche.

Abſicht.

S. **Zweck**; Abſicht der Critik der reinen Vernunft, ſ. **Critik der reinen Vernunft**.

Abſolut,

ſchlechterdings, *interne*, *abſolute*, *abſolu*. Dieſes Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengeſetzt iſt, und zeigt alſo an, daſs etwas von einer Sache **an ſich ſelbſt**, ohne ſie mit andern zu vergleichen, alſo bloſs **innerlich** (*interne*) gelte. So iſt z. B. etwas **abſolut möglich**, wenn die Prädicate deſſelben einander nicht widerſprechen, und es alſo denkbar iſt. Das

iſt das Wenigſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, die abſolute Bewegung der Materie, und verſtehet darunter diejenige Bewegung derſelben, welche an und für ſich, in gar keinem Verhältniſs auf eine andere Materie, auſſer der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 380. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen geſetzt wird, und zeigt dann an, daſs etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag ſie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, alſo uneingeſchränkt gelte. So heiſst z. B. etwas abſolut möglich, was unter jeder Beziehung exiſtiren kann. Das iſt das Meiſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, eine abſolute Herrſchaft, und meint damit eine ſolche, die in jedem Falle gilt; ein abſolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject iſt, z. B. unſer Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, ſondern auf das ſich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die abſolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daſs es zuſammen geſetzt iſt, in Beziehung auf irgend eine Anſchauung deſſelben (C. 465.).

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zuſammen, z. B. was innerlich unmöglich iſt, das iſt es auch in aller Beziehung. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, deſſen Gegentheil innerlich unmöglich, und was alſo innerlich nothwendig iſt, das iſt es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieſer Satz nicht. Manches nehmlich iſt in aller Beziehung nothwendig, von deſſen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein ſchlechthin oder abſolut nothwendiges Weſen heiſst ein ſolches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig iſt; von ſeiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher ſich auch Manche das Nichtſeyn deſſelben als möglich, und dieſes Weſen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I. 429. C. 482.).

Kannt braucht in der transſcendentalen Dialectik das Wort **abſolut** nur in der letztern Bedeutung, nehmlich von dem, was ohne alle Reſtriction oder Einſchränkung gilt (M. I. 430.). Abſoluter **Raum**, ſ. **Raum**.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Abſch. S. 380. f.

Abſondern,

abſtrahiren, abtrennen, abziehen, iſoliren, *abſtrahere, abſtraire.* 1. Von einem Object, es ſei nun Anſchauung oder Begriff, gewiſſe Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heiſst, ſie davon **abſondern, abtrennen,** oder von ihnen **abſtrahiren**; und ſich das Object ohne dieſe Merkmale vorſtellen, heiſst, es **iſoliren.** So wird z. B. die Sinnlichkeit **iſolirt,** wenn wir uns bloſs die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, mit dieſen ihren Eindrücken vorſtellen, und wir **ſondern** das Geſchäft des Verſtandes davon ab, oder **abſtrahiren** davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unſerm Bewuſstſeyn verdunkeln, was der Verſtand, durch ſeine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelſt der Abſonderung bleibt alſo von einer Vorſtellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

a) So **abſtrahiren** wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſsern Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, wenn wir von den Gegenſtänden alles das wegdenken, was ſie dadurch erhalten, daſs wir nicht anders, als durch die Vorſtellungskraft, zum Bewuſstſeyn derſelben gelangen können. Ein Tiſch z. B., den ich ſehe, iſt eben dadurch, daſs **ich ihn ſehe,** meine Vorſtellung, die nicht anders möglich iſt, als dadurch, daſs meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und daſs meine Vorſtellungskraft dabei thätig iſt. Will ich mir nun nicht die Vorſtellung, Tiſch, nehmlich eben den, den ich ſehe, vorſtellen, ſondern das, was dieſer Tiſch wohl ſeyn mag, wenn er nicht, von mir, mir ſelbſt vorgeſtellt wird, oder, was er ſeyn mag, auſser meiner Empfindung deſſelben,

kurz unempfunden und ungedacht, wie er an und für ſich iſt; ſo muſs ich die Art davon wegdenken, wie wir uns ſelbſt innerlich anſchauen, nehmlich als einen continuirlichen Fluſs von Vorſtellungen in der Zeit, denn zu dieſen Vorſtellungen gehört auch die äuſsere Vorſtellung Tiſch. Dann iſt der Tiſch nicht mehr in der Zeit, welche auſser unſrer Vorſtellung, an und für ſich, nicht vorhanden iſt; dann iſt er folglich auch kein Tiſch mehr, ſondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorſtellungsvermögen entſpringt, abſtrahiren, und die Zeit iſt eben die Form, welche die Vorſtellungen von dem Vorſtellungsvermögen erhalten; denke ich alſo die Art, wie das Vorſtellungsvermögen anſchauet, weg, ſo fällt auch die Zeit weg, und iſt unabhängig, ohne Wirkung des Vorſtellungsvermögens zu ſeyn, nichts. Man kann alſo nicht ſagen, alle Dinge überhaupt ſind in der Zeit, denn dann abſtrahirt man von dem Vorſtellungsvermögen, und denkt nicht bloſs ſolche Dinge, die von dem, mit Empfindung geſchwängerten, Vorſtellungsvermögen gebohren ſind, ſondern denkt vielmehr dieſe Bedingungen weg, und dann heiſst der Satz ſo viel als alle Dinge, ſie mögen in der Zeit ſeyn, oder nicht, ſind in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

β) Eben ſo abſtrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand denkt, d. i. wenn wir uns die Geſetze vorſtellen wollen, nach welchen der Verſtand verfährt, wenn der denkt, ſo denken wir uns alles weg, was auf ihn Einfluſs haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder ſeine alleinige Wirkung iſt, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders ſeyn kann, folglich zufällig iſt, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einfluſs der Sinne darauf u. ſ. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abſtrahiren heiſst nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. Dianoiolog. §. 17. *La Nie Eſſuis conc. l'Entend. hum. liv. II. ch. XI. §. 9.*) aber auch, die gemeinſamen Merkmale mehrerer Vorſtellungen von den eigenen Merk-

malen dieſer Vorſtellungen, in Gedanken, trennen, die letztern im Bewuſstſeyn verdunkeln, und die erſtern allein in Eine Vorſtellung des Verſtandes, welcher abſtracter Begriff heiſst, zuſammenfaſſen. Z. B. ich ſehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieſes Pferdes diejenigen, die es mit dieſem Hunde gemein hat, daſs es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da ſind der Huf, die Pferdegeſtalt, die geſpaltenen Klauen, und die ganze Hundegeſtalt, die Merkmale lebendig und Körper faſſe ich in einen Begriff zuſammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abſtracten Begriff nennt. Allein das iſt ganz unrichtig. Man abſtrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinſames Merkmal des Pferdes und Hundes, ſondern man abſtrahirt in dem Gebrauche des Begriffs Thier von der Verſchiedenheit zwiſchen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten ſind. Denn der Begriff als abſtracter Begriff hat keinen Gegenſtand, es giebt kein abſtractes Thier. Die Chemiker ſind allein im Beſitz etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von andern Materien ausheben, um ſie beſonders zu haben. Der Philoſoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenſtände zu thun hat, abſtrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es ſo thun, daſs er entweder bloſs den Begriff eines Kindes *in abſtracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu ſagen abſtractes oder concretes Kind. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer Pünktlichkeit der Schule verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn man ſagt, die abſtracte Zeit, oder der abſtracte Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo hat es das Anſehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe

an den Roſen, dem Zinnober, den Wangen eines geſunden Mädchens u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch davon abſtrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abſtracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behält man es wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzuſehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abſtrahirten Begriff anſiehet, nicht frei ſteht. Ich kann im erſtern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterſchiede der in der Erfahrung beſtimmten, durch Grundſätze *a priori* urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich dieſe Begriffe (wie man ſagt) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe (wie im obigen Beiſpiele von der rothen Farbe), verwehrt iſt (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. Transſc. Aeſth. § 1. S. 36. — II. Abſchn. §. 6. C. S. 51. — II. Th. Transſc. Logik. Einleit. I. S. 77.
Deſſ. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abſprung,

μεταβασις εἰς ἀλλο γενος, *ſaltus*, *ſaut*. Wenn man in einem Beweiſe das Princip, aus welchem man ihn führt, verläſst, und auf ein anderes übergehet, um eine Lücke im Beweiſe auszufüllen. Wer ſich z. B. anheiſchig macht, das Daſeyn Gottes aus dem cosmologiſchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweiſen, wird etwa ſo ſchlieſsen: alles, was exiſtirt, muſs eine wirkende Urſache haben, wodurch es exiſtirt, jede ſolcher Urſachen hat aber wieder ihre Urſache, da dieſes nun ins Unendliche fortgehet, ſo muſs es irgend eine abſolut erſte Urſache der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urſache, aber wohl Urſache aller jener Wirkungen iſt. Hier iſt nun ein ſolcher Abſprung. Denn nach dem Geſetze der Cauſalität giebt es allerdings eine ſolche aufſteigende Reihe von Wirkungen zu Urſachen, die wiederum Wirkungen anderer Urſachen ſind, und der

Beweis bleibt alſo, ſo lange er es mit dieſer Reihe zu thun hat, bei den Naturgeſetzen, die nichts anders als Geſetze unſers Verſtandes ſind, wodurch die Natur möglich iſt; und ſo lange iſt er auch cosmologiſch. Da man aber in dieſer Reihe keinen abſolut erſten Anfang, und abſolut erſtes Glied finden kann, ſo ſpringt der Beweis aus den Grenzen der Naturgeſetze und folglich des Verſtandes heraus, behält bloſs den Begriff Urſache, und bildet ſich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollſtändigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibeles Object, d. i. ein ſolches, das nirgends in der Natur zu finden iſt, nehmlich eine unbedingte Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt. Ein ſolcher Abſprung im Beweiſe iſt nicht erlaubt; denn, da er ſein erſtes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Urſachen abhängender Wirkungen verläſst, ſo wird daſſelbe dadurch ganz müſsig und unnütz für den Beweis. Es müſste nehmlich nun bewieſen werden, daſs es eine ſolche unabhängige Welturſache gebe, da es nun ſo etwas nicht in der Welt giebt, ſo könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologiſchen Argument, oder der ſogenannte Carteſianiſche aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens. So ſpringt alſo derjenige, welcher aus dem cosmologiſchen Argument ſchlieſsen will, zuletzt doch über auf das ontologiſche Argument (M. I. 553. a. 486).

Abſprung, Ueberſprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zuſtand in den andern, ohne durch alle Zwiſchenzuſtände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keinen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*). Man nennt dieſen Satz das Geſetz der Continuität der Veränderungen. Das iſt ſo zu verſtehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zuſtande in einen andern übergehet, der dem erſtern entgegen geſetzt iſt. Da dieſe Zuſtände nicht zugleich ſeyn können, ſondern auf einander folgen müſſen, ſo geſchieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpuncte die zwei Zeitpuncte ſind, in welchen

die Zuſtände vorhanden ſind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorſtellen, welche AD heiſse Fig. 1. Was die Puncte A, B, C, D in der Linie ſind, das ſind die Augenblicke in der Zeit, nehmlich nicht Theile, ſondern Grenzen der Zeit. Ein Ding ſei nun im Zeitpunct A, in dem Zuſtande a (ein Menſch ſei z. B. geſund) und gehe über in den Zuſtand d (der Menſch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunct D erreicht. Da zwiſchen zwei Zeitpuncten, A und D, wären ſie auch noch ſo nahe an einander, immer eine Zeit AD ſeyn muſs, weil ſie ſonſt auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunct ausmachen würden; ſo muſs auch das Ding, indem es AD durchläuft, ſo viel Zwiſchenzuſtände durchlaufen, als Puncte in AD ſind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläſst, ſo iſt es nicht mehr im Zuſtande a, und kömmt doch nicht eher in den Zuſtand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es ſich zwiſchen A und D in einem Zwiſchenzuſtande zwiſchen a und d (in $\frac{d - a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Menſch iſt nicht mehr geſund, aber auch noch nicht recht krank, er iſt halb krank und halb geſund). Aber auch zwiſchen A und C iſt eine Zeit AC, und ein Zwiſchenzuſtand ($\frac{c - a}{2}$) den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunct B. Und ſo kömmt man zwar an Puncte, die A immer näher und näher ſind; da aber keiner derſelben A ſelbſt ſeyn kann, ſo ſind immer noch, obzwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwiſchen, die wiederum ihre Zeitpuncte haben, in welchen das Ding in einem Zwiſchenzuſtande iſt, der zwar immer weniger und weniger von a unterſchieden, aber dennoch nicht a ſelbſt iſt (M. I. 297. C. 253. f.). Dieſes Geſetz heiſst das der Continuität der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpuncte, zwiſchen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zuſtände ohne Zwiſchenzuſtand, ſo hieſse der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern ein Abſprung, welcher, wie wir geſehen haben, unmöglich iſt. Ein ſolcher Abſprung, Ueberſprung oder Sprung müſste

auch nicht die kleinſte Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in ſo ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nehmlich die krumme Linie AB. Der Abſprung wäre aber eine Succeſſion oder Folge zweier Zuſtände auf einander, d. i. ein Geſchehen, ohne daſs irgend eine Zeit zwiſchen beiden Zuſtänden läge, welches ſich widerſpricht; weil alle Succeſſion oder alles Geſchehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intenſität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zuſtande des heller Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, ſo muſs es nothwendig erſt $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läſst ſich immer noch eine Zwiſchenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal ſchwächer, ohne alle Zwiſchenzuſtände des Leuchtens zu durchlaufen, ſo wäre das ein Abſprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müſſen, unmöglich iſt (M. I. 295.).

Man ſieht, daſs hier nicht von der Wahrnehmung dieſes Ueberganges durch alle Zwiſchenzuſtände die Rede ſeyn kann, welche eben ſo wenig möglich iſt, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Puncte des Raums, den ſie durchläuft, wahrzunehmen. Daher ſcheint uns das ſchnelle Durchlaufen der Zwiſchenzuſtände zuweilen ein Sprung zu ſeyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 253 — 256; 4, *,* S 281; II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Theſis. S. 486.

Abſtrahiren.

S. Abſondern.

Abziehen.

S. Absondern.

Acceleration.

S. Beschleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, συμβεβηκος, *accidens*, *accident.* C. 229. Die positive Bestimmung (Realität) einer Substanz, oder die Art, wie sie existirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glases; das Urtheil hingegen, daſs das Glas nicht weich ist, legt demselben kein Accidenz bei, sondern verneint bloſs ein Accidenz, die Weiche, von demselben. Das heiſst, die Realitäten oder positiven (bejahenden) Bestimmungen sind bloſs Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Bestimmungen: s. Bestimmung, Substanz. Die Prädicate der categorischen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas ist zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtseyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele ist unsterblich. Die Sterblichkeit ist nehmlich ein Accidenz, dessen Nichtseyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, ist nehmlich zweierlei zu unterscheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge dessen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer dasselbe ist, und das nennt man die Substanz; und

b) etwas, vermöge dessen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen so vorhanden ist, oder ganz auf dieselbe Art existirt, als in dem vorhergehenden, und das heiſst das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Asche. Dasselbe Ding also, was als Holz existirte, ist nun, durch die Veränderung, welche vermittelst des Feuers mit ihm vorgegangen ist, als Rauch, Kohlen und Asche vorhanden. Diejenigen positiven Bestimmungen nun, vermöge deren dasselbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Kohlen und Asche ist, sind seine Accidenzen, z. B. der verschiedene Zusammenhang seiner Theile, die verschiedene Farbe, specifische Schwere, Brennbarkeit, u. s. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Substanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muss auf irgend eine Art bestimmt seyn, es läfst sich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewissen positiven Bestimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz ist also ein Begriff *a priori*, der allen unsern Begriffen von wirklichen Gegenständen nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Categorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht categorisch urtheilen könnten. Hätte Unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, Vorstellungen als positive Bestimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, so könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber sind nur an solchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen sie haben. Uebersinnliche Dinge sind nicht in der Zeit, weil sie nicht im innern Sinn, dessen Form die Zeit ist, vorgestellt werden. Daher lassen sich wohl positive Bestimmungen von ihnen denken, weil sich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läfst, ohne dafs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann ist auch nur von logischer Existenz im Verstande die Rede; nehmlich, dafs kein Widerspruch entstehet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, sinnlich oder übersinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categorischen Urtheile verbinden. Wird aber einer Substanz ein Accidenz so beigelegt, dafs damit zugleich behauptet wird, die Substanz existire auch aufser dem innern Sinn, mit diesem Accidenz, welches das Accidenz erst von einem blofs logischen Prädicat unterscheidet, so mufs das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Substanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden seyn,

dann wäre es aber das Ding oder die Subſtanz ſelbſt, oder es iſt nicht immer daran vorhanden, dann iſt es ein wahres Accidenz; beides aber ſetzt voraus, daſs es in der Zeit exiſtirt, und alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand iſt. Daher hat ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar ſei, ſo wenig, als die übrigen Prädicamente des Ariſtoteles *).

5. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Accidenz läſst ſich nur, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Categorien auf die empiriſchen Anſchauungen möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, oder zu denken, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz iſt der Wechſel des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung der Succeſſion des Wandelbaren, deſſen Daſeyn in der Zeit verläuft. Dadurch nehmlich, daſs ich mir an dem Beharrlichen einen Wechſel denke, wird die Zeit vorgeſtellt, und dadurch, daſs etwas in der Anſchauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechſelt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erſcheinung in der Zeit ſeyn, ſo muſs ſie Accidenzen haben, welche wechſeln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und ſoll etwas an einem Dinge erkannt werden, ſo muſs es als eine poſitive Beſtimmung deſſelben gedacht werden können, dann muſs es aber auch mit andern poſitiven Beſtimmungen an einem beharrlichen Dinge wechſeln, weil es ſonſt weder von einem bloſs logiſchen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechſel bloſser Gedanken würde unterſchieden

*) *Auguſtinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimuntur, quae ſub x praedicamentis humano corde concipiuntur, ſed quod ex his nullum proprie deo conueniat, manifeſta ratio comprobat. — His x praedicamentis cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates ſummae eſſentiae euidenti ratione penitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppoſitionem, vel contrarietatem, vel accidens ſuſcipiunt, nulla ratione deo proprie conveniunt.*

werden können. Diese Accidenzen nun sind es, welche in der Zeit verfliessen, entstehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht sie selbst, sondern die Substanzen, an denen sie wechseln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeiniglich, es sei dasjenige, was den Substanzen inhärirt (*est ens, cuius esse est inesse*), und nennt das Daseyn derselben die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, welches die Subsistenz heisst. Das Accidenz kann nehmlich nie wirklich (realiter), sondern blofs in Gedanken (logisch, durch Abstraction) von der Substanz abgesondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit real, oder etwas an der Substanz wirklich vorhandenes, nie blofse Negationen sind, so sind sie doch weder Theile der Substanz, noch eine Art wirklicher Wesen, denen etwa die Substanz zur Stütze dient; denn diese würde auch abgetrennt von der Substanz, nur nicht gestützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zustande, vorhanden seyn können. Nun ist aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Substanz ihr Zustand: folglich hiesse obige Behauptung, dafs die Substanzen die Stützen der Accidenzen sind, nichts anders, als die Accidenzen wären Substanzen, und die Substanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen sind also nicht Dinge, sondern Bestimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Substanz und Accidenz drückt eigentlich kein solches Verhältnifs aus, wie etwa die der Ursache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht sagen, es ist ein Verhältnifs zwischen den Accidenzen und der Substanz, der sie inhäriren. Denn die Accidenzen lassen sich nicht wirklich von der Substanz absondern, sondern es ist nur eine logische Absonderung (Abstraction), wenn wir sie für sich allein, und dann im Verhältnifs zu ihrem Substrat der Substanz betrachten. Allein die Categorie der Substanz und des Accidenz macht alle Verhältnisse möglich, sie ist die Bedingung aller Verhältnisse, und daher gehört sie unter den Titel der Relation (des Verhältnisses (C. 230.). Denn die Dinge stehen nur durch ihre

Accidenzen im Verhältnifs mit einander. Die Subftanzen werden z. B. als Urfachen betrachtet, welche auf einander wirken, das ift, einen Wechfel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, diefe Categorie liegt fogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Categorien anders aus als Accidenzen der Subftanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Subftanz. Nur ift zu merken, dafs die Quantität der materiellen Subftanzen nur durch Hinzukunft oder Abfonderung der Theile wechfelt. S. Quantität. Die Modalität ift ein Accidenz der Subftanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich ift, fondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden ift, ob blofs in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erfcheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verftandesgefetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äufsere, oder die des äufsern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erftern find im Raume und in der Zeit, die letztern blofs in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äufsern und einen innern Zuftand haben, der letztere ift aber nur möglich, wenn das Object ein Vorftellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in wefentliche und aufserwefentliche. Die erftern find diejenigen, welche mit der Subftanz zufammengenommen das Wefen derfelben ausmachen, und heifsen Eigenfchaften (*Attributa*); die letztern aber find folche, welche wechfeln, ohne dafs das Wefen aufhört, und heifsen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Subftanzen bekommen von den wefentlichen Accidenzen ihren Namen; fo lange z. B. an einer gewiffen Subftanz gewiffe Beftimmungen find, heifst fie Holz, find diefe vermittelft des Feuers andern gewichen, fo heifst fie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empirifche, und die erftern in logifche und me-

taphyfifche eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erftern Eintheilung ift aus den Artikeln *a pofteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, dafs die Accidenzen entweder folche Beftimmungen feyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, dafs fie überhaupt gedacht werden, oder folche, die ihnen aus der Erkenntnifsquelle *a priori* anhängen, aus der fie entfpringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. dafs jedes Ding die Wirkung einer Urfache ift, und mit andern Dingen in Wechfelwirkung ftehet. Der logifchen zählten die Alten fünf, das Gefchlecht (*genus*), die Art (*fpecies*), die Verfchiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in fpecie*), welches letztere aber, wie wir gefehen haben, eigentlich ein metaphyfifches ift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptft. S. 183. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptft. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moralifches Gefühl, moralifches Intereffe, *fenfus moralis*, *fens moral*, *intérêt moral.* So heifst die Vorftellung von einem Werthe, der unfrer Selbftliebe Abbruch thut (G. 16. *)). Ein Wefen nehmlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derfelben, alfo fich felbft, zum Gegenftand feiner Begehrungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entfpringenden Neigungen dazu, heifst die Selbftliebe. Nun beftehet der Werth einer Sache in derjenigen Befchaffenheit derfelben, dafs fie für uns ein Gegenftand des Begehrens feyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unfere Neigungen, oder die Quelle derfelben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Gefetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenftände des Begehrens, deren Werth fich nicht auf unfere Neigungen

gründete, ſondern denen vielmehr unſer Hang zur Befriedigung unſerer Neigungen nachſtehen müſste, ſo hätten dieſe Gegenſtände für uns einen noch gröſsern Werth, und die Vorſtellung von dieſem Werthe, die ſie eben zu Gegenſtänden des Begehrens für uns machte, hieſse Achtung. Wir begehrten dann dieſe Gegenſtände nicht um unſertwillen, ſondern um ihrentwillen, und ſetzten unſer eignes Selbſt und unſre Neigungen ihnen nach, wenn ſie nicht mit einander zuſammenſtimmen, d. i. die Vorſtellung von einem ſolchen Werthe thäte unſrer Selbſtliebe Abbruch. Es läſst ſich aber kein anderer Gegenſtand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengeſetz, oder ſolche Weſen, in denen wir uns auch das Sittengeſetz als Bewegungsgrund ihrer Begehrungen denken.

1. Dieſe Achtung iſt eigentlich ein Gefühl, welches durch die bloſse Idee des Sittengeſetzes in uns gewirkt wird. Es iſt aber von allen übrigen Gefühlen ſpecifiſch verſchieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir bloſs ihren Urſprung *a poſteriori* erkennen; wir wiſſen nicht, ob uns ein Gegenſtand mit Luſt oder Unluſt erfüllen werde, aber die Idee des Geſetzes muſs ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widerſtehet; denn ſonſt könnten wir es unmöglich als Geſetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unſrer Naturtriebe vorziehen. Dieſes Gefühl muſs alſo ſo gut möglich ſeyn, als das Sittengeſetz ſelbſt, und wir ſehen *a priori* ein, daſs es möglich iſt.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluſs der Vorſtellung des Objects auf unſere Gefühlsfähigkeit vermittelſt unſrer Neigungen; nur dieſes wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengeſetzes ſelbſt gewirkt; denn wäre das nicht, ſo wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengeſezzes, ſondern ein Spiel des durch daſſelbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl läſst ſich begreifen. Ich empfinde Luſt am Genuſs einer wohlſchmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie ſollte mir das nicht Luſt machen, was mir wohlſchmeckt, und auſserdem

meinen Hunger ſtillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengeſetz iſt **unbegreiflich**; denn wie eine bloſse Idee alle Luſt an wirklichen Gegenſtänden, die den Sinnen ſchmeicheln, und ungeſtüm fordernde Naturtriebe beſiegen, und trotz ihnen das Begehrungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorſtellung werden, die wir uns von der **Achtung** machen müſſen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehrungsvermögen zum Wollen oder Begehren beſtimmt wird. Wenn irgend ein ſinnlicher Gegenſtand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, ſo entſtehet eine Begierde nach dem Gegenſtande, und alſo, wenn wir die Frucht bereits einmal genoſſen haben, und ihren Wohlgeſchmack und ihre hungerſtillende Kraft kennen, eine Neigung zu derſelben, deren Befriedigung mit Luſt verknüpft iſt. Nun kömmt aber die Vorſtellung des Geſetzes dazu, das oft wider unſre Neigung ſpricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Geſetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, ſo ſagt das Geſetz: **du ſollſt nicht ſtehlen.** Hier kämpfen nun zwei Vorſtellungen gegen einander, die **Neigung** und die **Vernunftvorſtellung des Verbots.** Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar ſie ganz allein, ohne daſs etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem Diebſtahl verknüpft iſt, mit wirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entſtehen, die gröſser wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkührlich, folglich nicht verdienſtlich ſeyn); ſo muſs

a) etwas in uns ſeyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derſelben hervorbringt, d. h. die Vorſtellung von der Befriedigung jener Neigung muſs mit Unluſt verknüpft ſeyn, ſobald dieſes Etwas wirkt. Dieſes Etwas iſt nun die bloſse Vorſtellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muſs.

b) Aber dieſes Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht **unwillkührlich** ſeyn, wie

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, sondern es muſs durch die Wirkung unſers eignen Willens auf unſre Fähigkeit, Luſt oder Unluſt zu fühlen, hervorgebracht werden.

c) Daher entſtehet hier das Unbegreifliche, daſs eine bloſse Vorſtellung der Vernunft das bewirkt, was ſonſt nur die Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes bewirken kann, und daſs der Wille vor dem durch die Vorſtellung des Gegenſtandes möglich werdenden Gefühl hergehet, und es hervorbringt, da ſonſt das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch daſſelbe hervorgebracht wird. Wir ſehen hier nur die Richtigkeit dieſer Vorſtellung ein; warum ſie unbegreiflich ſeyn muſs, werde ich in der Folge zeigen.

Dieſes unbegreifliche Gefühl nun iſt die **Achtung** für das Geſetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Geſetz iſt alſo zwar ein Gefühl, aber doch ein ſolches, das von jedem andern **ſpecifiſch** verſchieden iſt. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluſs der Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes auf unſre Fähigkeit des Gefühls **empfangen**; dieſes allein aber muſs **ſelbſt gewirkt** werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes finden, das **Intereſſe** am Gegenſtande nennen, ſo können wir ſagen, alle ſinnlichen Gegenſtände, zu denen wir Neigung haben, **intereſſiren** uns, oder flöſsen uns ein **Intereſſe** für ſich ein, aber an der Befolgung des Geſetzes **nehmen** wir ein **Intereſſe** (G. 38.); das Vermögen, ein ſolches **moraliſches Intereſſe** am Geſetze zu **nehmen**, oder zur **Achtung** fürs Geſetz, heiſst auch das **moraliſche Gefühl** (P. 141, 142), welches auch einige den **moraliſchen Sinn** nennen. Es iſt eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorſtellung des Geſetzes wider die Neigung zu beſtimmen (die **practiſche Vernunft**); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entſpringenden Einfluſſes des Geſetzes auf den Willen das **moraliſche Gefühl** heiſst. S. **Intereſſe**.

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuss ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuss; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesezzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluss, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heisst. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heisst nichts anders, als, wir sind uns bewusst, dass unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewusstseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, dass

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) dass wir uns dessen bewusst sind, dass es das Gesetz, und nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, dass andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

a) als Unterwerfung unter ein Gesetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein Gebot, mit dessen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden ist, enthält das Gefühl der Achtung keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust an der Handlung in sich; daher auch eine jede Pflicht ungern erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geschieht. Dazu kömmt, dass dasjenige, was unsrer Selbstliebe Abbruch thut, uns zugleich zurücksetzt, indem es unsern Eigendünkel, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns selbst, niederschlägt, oder uns demüthigt. Also demüthigt die Vorstellung des moralischen Gesetzes jeden Menschen, indem dieser mit derselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Und dieses ist ein negatives Gefühl, und wirklich pathologisch, oder ein solches, das aus unsern Neigungen wider unsern Willen entspringt; denn wir können nicht machen, dass die Vorstellung des Gesetzes uns nicht afficire, d. i. die practische Vernunft gänzlich aus uns wegschaffen, so dass wir in uns selbst alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (G. 20). Wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengesezzes, wenn wir uns nicht dasselbe, selbst gäben, und die Wirkung der practischen Vernunft, welche wir Achtung fürs Gesetz nennen, nicht Wirkung unsrer eigenen Causalität (einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung ist in so fern so wenig ein Gefühl der Lust, dass man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläfst. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Deswegen sucht

man ſich einzubilden, es zwecke lediglich auf unſern Vortheil ab, um der läſtigen Achtung loſs zu werden, und es zum Gegenſtande unſrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da dieſer Zwang aber durch Geſetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practiſchen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbſtbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unſeres moraliſchen Zuſtandes) genannt werden kann. Dadurch nehmlich, daſs jenes Gefühl der Unluſt den Widerſtand der Neigung gegen das Geſetz aus dem Wege ſchafft, wird die Wirkung des Geſetzes auf das Subject poſitiv befördert, und in dieſer Rückſicht iſt jenes Gefühl zugleich Achtung für das Geſetz, welches Verhältniſs eigentlich nichts ſinnliches iſt, ſondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erſt den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practiſchen Einfluſs verſtattet, ſo iſt in dieſem Gefühl wiederum ſo wenig Unluſt, daſs man ſich an der Herrlichkeit des Sittengeſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaſse ſelbſt zu erheben glaubt, als ſie das heilige Geſetz über ſich und ihre gebrechliche Natur erhaben ſiehet (P. 138. U. 16.). Darum kann dieſes Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moraliſche Geſetz, aus beiden Gründen (a und b), zuſammen aber ein moraliſches Gefühl genannt werden (P. 133.). Dieſes Gefühl kann nun, zum Unterſchiede von den pathologiſchen, ein practiſches genannt worden.

7. Alle Achtung für Perſonen iſt eigentlich nur Achtung fürs Geſetz, z. B. der Rechtſchaffenheit, der Wahrheit u. ſ. w., wovon die Perſon in ſich das Beiſpiel aufſtellt. Weil wir die Erweiterung unſerer Talente auch als Pflicht anſehen, ſo ſtellen wir uns an einer Perſon von Talenten auch gleichſam das Beiſpiel eines Geſetzes vor, das uns auffordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Perſon von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Dieſe können Neigung, und wenn es Thiere ſind, z. B. Pferde, Hunde,

Katzen u. f. w., fo gar Liebe, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, Furcht, niemals aber Achtung in uns erwecken. Selbft Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, ift noch nicht Achtung. Man kann fogar über die Macht eines Menfchen erftaunen, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtfchaffenen Mann, der uns die Thunlichkeit des Gefetzes durch die That beweifet, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich felbft eines gleichen Grades der Rechtfchaffenheit bewufst find. Denn, da beim Menfchen immer alles Gute mangelhaft ift, fo fchlägt das Gefetz, durch ein Beifpiel anfchaulich gemacht, doch immer unfern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns fehen, uns nicht fo bekannt ift, als unfere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erfcheint. Achtung ift ein Tribut, den wir dem Verdienfte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äufserlich damit zurückhalten, fo können wir doch nicht verhüten, fie innerlich zu empfinden (P. 135 — 137.).

8. Das moralifche Gefetz alfo beftimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Wefen, den Gegenftand der Handlung, oder was gut und böfe ift *), fondern auch fubjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in fo fern ift daffelbe Triebfeder, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einflufs hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluffe des Gefetzes auf den Willen beförderlich ift (P. 158.).

9. Heinrich Home (Verfuche über die erften Gründe der Sittlichkeit V. II. K. 2.) fagt: „Wir haben ein befonderes Gefühl, vermöge deffen wir billigen oder mifsbilligen, und diefes Gefühl ift überflüfsig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun follen.“ Hiernach geht alfo ein Gefühl, das auf Moralität geftimmt ift, im Subject vor dem Gefetz her, oder es wird durch diefes Gefühl beftimmt, was Gefetz

*) Sollte nicht das αισθητηριον Hebr. 5, 14. das moralifche Gefühl, als Anlage feyn?

für unſere Handlungen iſt. Das iſt aber unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung darf aber nicht ſinnlich, ſondern muſs das Geſetz ſelbſt ſeyn. Hätten wir keine ſinnlichen Gefühle, ſo hätten wir freilich keine Neigungen, und alſo auch nicht das Gefühl, welches Achtung heiſst; aber die Urſache der Beſtimmung der Gefühlsfähigkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practiſchen Vernunft, und dieſes Gefühl kann daher ſeines Urſprungs wegen nicht pathologiſch, oder unwillkührlich aus der Neigung entſprungen, ſondern muſs practiſch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heiſsen. Dadurch, daſs die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes der Selbſtliebe den Einfluſs und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, als ſei das Subject der Gegenſtand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniſs der reinen practiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Geſetzes durch die Wegſchaffung des Gegengewichts der Neigung, alſo relativ, oder im Verhältniſse auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit afficirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und ſo iſt die Achtung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt die Sittlichkeit ſelbſt, welche objectiv als ein Sittengeſetz, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practiſche Vernunft verſchafft nehmlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, daſs ſie der Selbſtliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegenſatze mit practiſcher Vernunft) alle Anſprüche abſchlägt, dem Geſetze, das dann allein Einfluſs hat, Anſehn. Noch iſt hierbei zu merken: daſs, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsfähigkeit iſt, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens, ſie dieſe Sinnlichkeit vorausſetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, alſo auch das moraliſche, Grade haben muſs, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, ſo ſetzt das moraliſche Gefühl die Endlichkeit ſolcher Weſen voraus, denen das moraliſche Geſetz Achtung auflegt. Achtung fürs Geſetz kann alſo einem höchſten, oder auch einem

von aller Sinnlichkeit freien Wesen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für dasselbe kein Hinderniss der practischen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ist, so kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbstbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralische Gefühl dient also nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blofs zur Triebfeder, um das Sittengesetz in sich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diese Achtung fürs Gesetz wird nun hauptsächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen seyn soll. Denn die Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Es wird also zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten soll, dafs durch sie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden sei:

a) die objective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie für eine jede Vernunft gültig ist, nehmlich, sie mufs mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Dann ist die Handlung pflichtmäfsig, und diese Beschaffenheit heifst auch die moralische Nothwendigkeit, die Gesetzmäfsigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die subjective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie aus der besondern Triebfeder des Subjects entsprungen ist; da mufs der Wille blofs durch die Achtung fürs Gesetz zu derselben bestimmt worden seyn. Dann erst ist die Handlung aus Pflicht, blofs um des Gesetzes willen, d. i. aus Achtuug fürs Gesetz geschehen, und diese Beschaffenheit heifst auch die Moralität oder der moralische Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müssen also das moralische Gefühl oder die Achtung fürs Gesetz ja nicht für einerlei mit dem sogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, dessen Neigungen auf solche Gegenstände gerichtet sind, welche das Sittengesetz zum Inhalt ihrer Maximen oder Lebensvorschriften macht. Dann geschieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Gesetz geschehen sollte, die Handlung ist legal, aber nicht moralisch. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaassen, gleichsam als Volontaire (Menschen, die nicht dazu verbunden sind) uns mit stolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. dass wir wider unsre Neigungen genöthigt werden,) wegzusetzen, und uns schmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Lust thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin oder Zucht der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts entziehen, oder dem Ansehn des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, dass wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäss, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehn des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten (Matth. 22, 37.) widerspricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, sich diese Liebe zum Grund-

ſatz ſeiner Handlungen zu machen. Es iſt aber hier bloſs von einer practiſchen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht ſinnlich lieben, weil er kein Gegenſtand iſt, der uns in die Sinne fällt, und alſo Einfluſs auf unſer Gefühl, und ſo eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menſchen iſt nun das wohl der Fall, aber es iſt nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenſtand nicht liebenswürdig iſt. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Geſinnung nach verworfenen, und dem äuſsern Anſehn nach, höchſt widerlichen Räuber haben. Gott lieben heiſst alſo, ſeine Gebote gerne thun, den Nächſten lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, dieſe Geſinnung wirklich zu haben, ſondern darnach zu ſtreben. Das drücken auch die Worte Jeſu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, ſo wäre das Gebot überflüſſig, thun wir es aber nicht gerne, ſondern aus Achtung fürs Geſetz, ja macht das Gebot gar dieſe Achtung zur Triebfeder, ſo würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unluſt) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Luſt). Dieſes Geſetz ſtellt alſo das Ideal der Heiligkeit auf, oder die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortſchreiten nähern können. Könnte nehmlich ein vernünftiges Geſchöpf jemals alle moraliſche Geſetze völlig gerne thun, ſo müſste es keines Selbſtzwangs mehr bedürfen. Das iſt aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Anſehung deſſen, was zu ſeiner Zufriedenheit erfordert wird, ſo kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun dieſe mit dem moraliſchen Geſetze nicht einerlei Quelle haben, ſo wird ihre Zuſammenſtimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzuſammenſtimmung immer möglich ſeyn, alſo immer Achtung fürs Geſetz, die aber mit Unluſt verknüpft iſt (6, a), der Grund der Befolgung deſſelben ſeyn müſſen (10, b); das Geſetz wird daher immer Gebot für

ein ſolches Weſen bleiben (6, a), und ſeine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Geſetz wird ſich nie in Liebe zu demſelben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religionsſchwärmerei (Ueberſchreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern auch der moraliſchen Schwärmerei (der Ueberſchreitung der Grenzen, die die practiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt) in Anſehung der Liebe des Nächſten, vorgebeuget. Die ſittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geſchöpf (endliche Weſen) ſtehet, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz, ſein moraliſcher Zuſtand iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn verſetzt, der Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ſei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz (10, b), deſſen Joch ſie tragen müſsten, dem ſie gehorchen müſsten, ſondern die Handlung ſei ein Verdienſt, das ſie ſich machen könnten, ſo iſt das moraliſche Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, daſs die Triebfeder alsdann pathologiſch iſt, weil ſie in der Selbſtliebe beſtehet, ſo iſt es phantaſtiſch, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu ſchmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſei. Es laſſen ſich wohl Handlungen andrer, wenn ſie bloſs um der Pflicht willen, und mit groſser Aufopferung geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch nur ſo fern Spuren da ſind, daſs ſie ganz aus Achtung für die Pflicht geſchehen ſind. Will man ſie aber Jemanden als Beiſpiel zur Nachfolge vorſtellen, ſo muſs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moraliſche Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unſerm Eigendünkel (eiteln Selbſtliebe) überläſst, uns auf verdienſtlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewiſs zu allen preiswürdigen Handlungen

ein Gebot finden, folglich, dafs fie nicht von unferm Belieben abhängen (P. 150 — 152.).

14. Kant giebt (in der Critik der Urtheilskraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der Achtung, nehmlich fie fei das Gefühl der Unangemeffenheit unferes Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gefetz ift. Es ift nun die Frage: wie ftimmt diefe Erklärung mit der vorher gegebenen überein?

a) Wir haben gefehen, dafs die Achtung ein Gefühl ift, das durch die blofse Idee des Sittengefetzes in uns gewirkt wird (1); folglich mufs bei dem Gefühl der Achtung eine Idee in unferm Vorftellungsvermögen feyn, die für uns Gefetz ift; aber

b) foll auch diefe Idee durch das Vermögen unfers Willens ganz allein Einflufs auf unfere Willensbeftimmung haben, fo dafs wir nichts weiter wollen, als was das Gefetz will. Nun haben wir aber Neigungen, die oft ganz was anders begehren, als was das Gefetz will, und diefe Neigungen können wir unterdrücken und dadurch dem Gefetz Eingang bei uns verfchaffen. Da diefes nun durch das Gefühl der Achtung gefchieht, fo ift diefes Gefühl des Widerftandes gegen die Neigung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemeffen wir noch dem Sittengefetz find, oder wie fehr wir immer noch hinter der Idee deffelben zurückbleiben, und wie unangemeffen alfo immer noch das Vermögen unfers Willens zur Erreichung der Idee des Gefetzes ift.

c) Da es nun unfere eigene Vernunft ift, die die Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den Einflufs auf unfern Willen auch zeigt, dafs es unfre Beftimmung ift, nach jener Angemeffenheit zu ftreben, fo ift die Achtung fürs Gefetz zugleich Achtung für unfern eigenen, durch die Vernunft beftimmten Willen, und für unfre Beftrebung, nehmlich die, die Angemeffenheit unfers Willens zur Idee des Sittengefetzes in uns zu bewirken.

15. Wie unterfcheidet fich aber Achtung von Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des Erhabenen?

a) Ehrfurcht ist auch ein Gefühl, es wäre nehmlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenstande gebührt. Nun ist Furcht die Abneigung vor Schmerz, und Ehre ist das Interesse für die Achtung, die einem Gegenstande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Wesen selbst, oder in einem Andern ist, der dasselbe ehret. Ehren heisst aber dieses Interesse äussern, oder durch gewisse Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unsrer Selbstliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, so mischt sich unter das Interesse an der Achtung, die dem (zu ehrenden) Wesen gebührt, eine Unlust, die etwas Analogisches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Interesse daran selbst Schmerz zu seyn, und dieses Gefühl ist die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung selbst, sondern die mit einem Interesse an der Achtung verbundene Unlust ist. Die Majestät des Gesetzes flöst Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter erweckt (R. 11.*).

b) Schiller sagt (in der neuen Thalia 3. B. S. 217.). „Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung geht nur auf das Verhältniss der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäss handelt, empfunden. Daher ist Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes (da sie das Interesse am Gesetz befriedigt Vernunftwesen erfreuen muss. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muss auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müsste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn.“ Allein das Interesse am Gesetz ist nicht pathologisch, sondern selbstgewirkt, und das Gesetz kein Gegenstand der Neigung (3. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realisirung desselben

nicht Liebe unter die Achtung mischen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, daſs Hochachtung nicht eine absolute Achtung ist, wie die Achtung fürs Gesetz, welche in Beziehung aufs Gesetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Wesen, welches das Gesetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Wesen, welches das Gesetz selten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, so rührt das davon her, daſs er zu seiner eigenen Entschuldigung sich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die subjective moralische Triebfeder (Achtung fürs Gesetz) die gesetzmäſsigen Handlungen; folglich rührt es von seinem Unglauben an die Tugend der Menschen her (R. 10. *)).

c) Das Gefühl des Erhabenen ist ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nehmlich der Achtung für unsere eigene Bestimmung. Wir nennen nehmlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unserer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Gröſse desselben zu fassen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unübersehbare egyptische Pyramide u. s. w. Nun ist unsere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung dessen fordert, was der Verstand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen sind nichts anders, als Vorstellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verstand liefert (s. *a priori.* 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber ist nur ein Vermögen, sich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufstellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenstandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen ist, und um dessentwillen wir eben den Gegenstand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unsere Gemüthsstimmung ist. Die Vernunft schreibt uns nehmlich, beim Anblick eines solchen Gegenstandes, die Zusammenfassung desselben durch die Einbildungskraft als ein Gesetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entstehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun ist es aber

nicht der Gegenſtand, den wir achten, ſondern das Geſetz der Vernunft, welches uns hier die Zuſammenfaſſung des Gegenſtandes in der Anſchauung eines Ganzen vorſchreibt, d. i. unſere eigene Beſtimmung (14, c.); nur daſs wir hier dieſe unſere Beſtimmung mit dem ſinnlichen Gegenſtande verwechſeln, und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unſerer Vernunft über unſer ſinnliches Vermögen der Einbildungskraft, folglich unſere Vernunftbeſtimmung, gleichſam anſchaulich macht (U. 96.). Man kann alſo ſagen, das Gefühl des Erhabenen iſt das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen ſinnlichen Gegenſtand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heiſst, und welcher uns Achtung einzuflöſsen ſcheint, die aber eigentlich Achtung für das Geſetz unſerer Vernunft iſt. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloſse Vernunftidee des Sittengeſezzes unſern Willen beſtimmen kann, ſo daſs derſelbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Geſetz hervorbringt, iſt unbegreiflich. Wir können aber einſehen, warum es unbegreiflich ſeyn muſs. Die Willensbeſtimmung iſt nehmlich ein Phänomen, oder eine Erſcheinung im innern Sinn, dieſe kann nur wieder aus andern Erſcheinungen, die ihre Urſachen ſind, erklärt werden. Daher iſt es begreiflich, wie ein Gegenſtand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengeſetz iſt aber kein Gegenſtand in der Natur, ſondern ein bloſser Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloſs ſinnliche Gegenſtände als Urſachen erkennen, ſ. Urſache; überſinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengeſetz, ſind nur die Vorſtellung von einer Urſache überhaupt, ſie laſſen ſich bloſs als Urſache denken. Wir können alſo einſehen, daſs bei einer moraliſchen Handlung das Sittengeſetz als Triebfeder wirken müſſe. Da nun moraliſche Handlungen von unmoraliſchen im Begriff des Werths einer Handlung unterſchieden werden müſſen, ſo ſehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Geſetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindeſten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniſs des Ueberſinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich iſt.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluſs dieſes Artikels löſen. Es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, zwiſchen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns ſelbſt gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkührlich ſeyn (2, b.), und der, die Achtung entſpringt aus unſern Neigungen wider unſern Willen, wir können die practiſche Vernunft nicht gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (6, a.). Dieſer Scheinwiderſpruch hat ſogar Manchen auf den Gedanken gebracht, ſich die Achtung, die das Geſetz wirkt, und die Neigung, die der ſinnliche Gegenſtand wirkt, als zwei Triebfedern vorzuſtellen, die in uns unwillkührlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geſchäft aufzutragen, ſich für eine von beiden Triebfedern zu erklären, und dadurch den Ausſchlag für die moraliſch gute oder ſchlechte Handlung zu geben. Allein, die practiſche Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengeſetz ab, heiſst, wir können die Anlage zur Moralität nicht ſo gänzlich in uns ausrotten, daſs wenn wir an die Idee des Sittengeſetzes denken, gar keine Achtung für daſſelbe mehr in uns gewirkt werden ſollte. Dieſes kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practiſche Vernunft hier als eine Urſache gedacht werden muſs, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl iſt eine Wirkung in der Natur, und läſst ſich als Wirkung begreifen, nehmlich daſs ſie entſtehen muſs, wenn ihre Urſache vorhanden iſt. Die practiſche Vernunft iſt aber keine Urſache in der Natur, ſondern nur ein Analogon derſelben. Nun iſt aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derſelben wegfällt, weil ſie eine Urſache durch Freiheit iſt. Folglich kann ſie nur als Urſache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Menſch alſo practiſche Vernunft hat, iſt es begreiflich, daſs die Wirkung, die Achtung fürs Geſetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Urſache entſpringen muſs; aber es iſt nicht begreiflich,

dafs die practifche Vernunft diefe Wirkung durch Freiheit, alfo willkührlich, hervorbringe, von welcher Caufalität wir keine Begriffe haben, ob fie gleich bei dem Moralgefetz vorausgefetzt wird. Daher wird alfo die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber ift in fo fern nichts moralifches, fondern etwas pathologifches, oder den Neigungen mechanifch widerftehendes; aber als von der practifchen Vernunft bewirkt, als willkührlich und felbftgewirkt gedacht, und ift fo fern nichts phyfifches oder pathologifches, fondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptft. S. 126 — 159.

Deff. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

Acroamatifch.

Acroamatifche, discurfive, philofophifche Beweife nennt Kant diejenigen Beweife, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nehmlich eine Behauptung beweifen will, fo kömmt es darauf an, wie die Behauptung befchaffen fei. Ift fie von der Art, dafs wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichfam felbft machen können, fo wird dadurch daffelbe gleichfam hervorgebracht, oder in Gedanken finnlich dargeftellt, und folglich damit bewiefen. Dies Hervorbringen, oder finnliche Darftellen in Gedanken, heifst die Conftruction, und ift bei folchen Behauptungen, die nur acroamatifch bewiefen werden können, nicht möglich. In den acroamatifchen Beweifen hat man den Gegenftand der Begriffe, von denen geredet wird, blofs in Gedanken, und drückt die Begriffe blofs durch Worte, aber nicht durch finnliche Darftellung aus. Das Wort acroamatifch ift griechifch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatifchen Beweifen hört man blofs die Beweisgründe, in den mathematifchen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heifsen, fieht man fie in der Conftruction. Man nennt diefe Beweife auch

discurfive, nach dem Lateinifchen, welches ausdrückt, dafs fie nur durch Worte geführt werden. In der Philofophie giebt es keine andern Beweife, da fie hingegen in der Mathematik gar nicht verftattet find, weil in derfelben alles demonftrirt, d. i. durch fichtbare Darftellung (Conftruction) bewiefen werden mufs.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wiffenfchaft vom Raum vermittelft folcher Conftructionen, nicht bekannt find, wird es nöthig feyn, erft das Beifpiel eines folchen nicht acroamatifchen Beweifes zu geben, damit fie alsdann das Eigenthümliche des acroamatifchen defto deutlicher einfehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingefchloffenen Raum einen Triangel, ABC fei das Bild eines folchen Triangels. Der Geometer macht nehmlich folche Bilder der Gegenftände, die er fich in Gedanken vorftellt, um fich felbft und andern deutlicher zu werden. Diefe Bilder ftellen aber niemals den Gegenftand felbft vollkommen dar. Denn der Triangel ABC fchliefst z. B. einen beftimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden grofsen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingefchloffenen Raum verftehet, welches kein Bild darftellen kann. Von einem folchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er fei gleichfeitig, oder die drei einfchliefsenden Linien feien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man beftimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder beftimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) fo, dafs alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct diefer krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine folche krumme Linie heifst ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heifst dann der Mittelpunct diefes Kreifes, und jede folche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmeffer des Kreifes genannt, und fei, in diefem Fall, fo lang als AB.

b) Um den andern Endpunct (B) derſelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deſſen Halbmeſſer auch die Linie (AB) ſei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreiſes iſt.

c) Endlich ziehe man von dem Durchſchnittspunct beider Kreiſe (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, daſs die drei Seiten eines ſolchen Triangels einander gleich ſind, iſt nun nicht acroamatiſch, ſondern intuitiv oder anſchauend, denn er wird nicht bloſs mit Worten, ſondern durch ſinnliche Anſchauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht bloſs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, ſondern jedem möglichen Triangel, und man ſiehet aus demſelben, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Es heiſst nun ſo:

a) Die Linie (AC), welche vom Durchſchnittspunct der Kreiſe nach dem Endpunct (A) der gegebenen Linie gehet, iſt mit dieſer von gleicher Länge, denn ſie ſind beide Halbmeſſer eines und deſſelben Kreiſes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchſchnittspunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) iſt ebenfalls von gleicher Länge mit derſelben, denn ſie ſind auch beide Halbmeſſer eines und deſſelben Kreiſes (ACE).

c) Nun iſt es ein Grundſatz, daſs, wenn zwei Dinge ſo groſs ſind, als ein Drittes, ſie nothwendig beide von gleicher Gröſse ſeyn müſſen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchſchnittspunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit dieſer von gleicher Länge ſind, ſo müſſen ſie vermöge jenes Grundſatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heiſst, der Triangel muſs gleichſeitig ſeyn; welches eben bewieſen werden ſollte.

3. So beweiſen, heiſst demonſtriren, oder einen ſichtbaren, intuitiven oder anſchauenden Beweis führen, welches allein durch die Conſtruction (in 1, a. b. c.) möglich war.

4. Ganz anders ist es hingegen mit einem acroamatischen Beweise. Es sei z. B. der Satz zu beweisen: die Erscheinungen stehen, sofern sie zugleich sind, als Substanzen, in Ansehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechselwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erscheinungen, d. h. in jedem sinnlichen Erfahrungsgegenstande, die Substanz ist, oder das, was immer bleibt, wenn sich der Gegenstand auch noch so sehr verändert, in der Einbildungskraft darstellen, und uns sogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, dass die Accidenzen, die wir an derselben anschaueten, durch die Wirkung beider Substanzen auf einander so wechselten, dass kein Accidenz in der einen Substanz B durch die Substanz A einem andern weichen müsse, ohne dass die Substanz A durch die Substanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. dass keine Wirkung entstehen könne, ohne eine Zurückwirkung, so wäre der Beweis anschauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis selbst eine Demonstration. Allein das ist nicht möglich. Nur Grössen können construirt werden, Substanz, Accidenz, Wechselwirkung sind Begriffe und keine Anschauungen, oder sinnliche Vorstellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angeschauet, oder sinnlich vorgestellt, und nicht construirt oder sinnlich dargestellt werden. Der ganze Beweis muss daher bloss durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darstellung der Sache selbst, und kann also nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende muss ich mir erst deutlich denken, was Erscheinung, Substanz, Accidenz, Wechselwirkung ist, oder die Merkmale dieser Begriffe in Gedanken aufsuchen. Weiss ich nun, dass Erscheinung jeden sinnlichen Gegenstand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe bestimmt ist, sondern bloss angeschauet wird, Substanz das, was in diesem Gegenstande immer bleibt, Accidenz das, was an diesem Gegenstande immer wechselt, und Wechselwirkung diejenige Wirkung des Gegenstandes auf ei-

nen andern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erftern erfolgen kann, bedeutet, z. B. dafs ich mit dem Fufs nicht auf den Fufsboden meines Zimmers treten kann, ohne dafs der Fufsboden auf meinen Fufs zurückdrückt; dann find mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erft möglich. Da der Beweis nun blofs durch Begriffe geführt wird, fo mufs ich wieder alle diefe Begriffe verftehen, oder die Gegenftände, welche durch fie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweifenden Satze durchdenken, wodurch es mir erft möglich wird, den Beweis felbft zu faffen und feine beweifende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweifende Satz ift alfo: alle finnliche Gegenftände, wenn fie zugleich feyn follen, müffen nothwendig fo auf einander wirken, dafs die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich ift. Es wird hier etwas von finnlichen Gegenftänden behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an fich ift, das, unabhängig von unfrer Art zu erkennen, wirklich fo vorhanden wäre, wie wir es erkennen (f. an fich), noch ein blofses Spiel unferer Einbildungskraft. In unferer Wahrnehmung folgt eine Vorftellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorftellungen auf einmal, fondern nur nach einander bewufst werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich feyn, d. h. follen wir finnliche Gegenftände nicht für eben fo nach einander exiftirend halten, als wir fie nach einander wahrnehmen, fo mufs in unferm Verftande etwas feyn, wodurch die Ordnung, in der wir fie wahrnehmen, für willkührlich erkannt, alfo diefe Willkührlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es mufs jedermann begreifen können, dafs es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit beftehet. Diefes ift nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verftandesbegriff, d. i. einen folchen Begriff, der aus dem Verftande entfpringt, und welchem der Stoff zur Anfchauung gleichzeitiger Dinge unterworfen feyn mufs.

Dieſes iſt der Begriff der Wechſelwirkung, vermöge deſſen alle gleichzeitigen Dinge als ſolche erkannt werden müſſen, die alle ſo auf einander wirken, daſs die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich iſt. Ohne dieſen Verſtandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für ſolche halten, die in denſelben verſchiedenen Zeiten (alſo nach einander) exiſtiren, in welchen wir ſie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fuſsboden nicht auf meinen Fuſs zurück, und wüſste ich alſo nicht, daſs auch auf die Wahrnehmung des Fuſsbodens etwas in meinem Fuſs als nothwendig folgt, ſo wüſste ich nicht, daſs der Fuſsboden mit meinem Fuſs zugleich exiſtirte, ſondern da ich ihn erſt bei der Wirkung meines Fuſses wahrnähme, ſo wüſste ich bloſs, daſs dieſe Wahrnehmung auf die meines Fuſses folgte. Ich würde daher beide in verſchiedene Zeiten nach einander ſetzen, weil ich ſie ſo wahrnehme. Der Begriff der Wechſelwirkung macht es alſo möglich, daſs ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Beſchaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verſchiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Dieſer Beweis iſt unumſtöſslich. Es wird gewiſs Niemand zeigen können, wie es möglich ſei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn ſie nicht Accidenzen an ſich hätten, die als wechſelſeitige Wirkungen von einander erkannt werden müſſen, ſo daſs das Gegentheil, daſs ſie nehmlich auch wohl nach einander ſeyn können, gar nicht möglich iſt. Allein die Gewiſsheit davon, daſs alle Erſcheinungen in durchgängiger Wechſelwirkung ſtehen müſſen, ſo unumſtöſslich ſie iſt, iſt dennoch nicht ſo in die Augen ſpringend, daſs man ſagen könnte, ich ſehe es gleichſam, daſs es nicht anders möglich iſt, ſo wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich ſehe, daſs zwei gerade Linien, ich mag ſie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einſchlieſsen, ſondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwickelung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatiſchen Beweiſen erſchwert das Zuſammenfaſſen derſelben in Ein Bewuſstſeyn; die Fehltritte,

die dabei gemacht werden können, entziehen sich leicht unserer Aufmerksamkeit, und daher, und weil der Gegenstand nicht unmittelbar angeschauet, sondern nur durch Begriffe erkannt wird, ist die Gewissheit in dem philosophischen Beweise nie so zwingend und siegend, als in dem mathematischen, obwohl darum nicht weniger Gewissheit. (S. Apodictisch).

Kant. Crit der rein. Vern. Meth. I. Hauptst. I. Abschn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Aristocratie.

Aehnlichkeit,

similitas, *ressemblance*, ist die Einerleiheit der Beschaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B sind nehmlich einander ähnlich, wenn ihre Beschaffenheiten a und b einerlei sind, hingegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beschaffenheiten verschieden sind, so dass A die Beschaffenheiten a, b, c u. s. w. und B die Beschaffenheiten α, β, γ u. s. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge sind identisch; sind sie nur in weniger Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat also Grade, und fängt von der vollkommensten Verschiedenheit an, welches die unvollkommenste Aehnlichkeit ist, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenste Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten ist, wo alle Verschiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtschaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. s. w. §. 19.) folgendes Exempel der vollkommensten Aehnlichkeit: „Wir wollen setzen, es wären zwei Häuser erbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, dass einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht sehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hause alles, was er in demselben siehet, sorgfältig aufschreibet. Setzet endlich, dass er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufschreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häusern aufgezeichnet hat, so wird es einerlei seyn, und die Häuser werden nicht zu unterscheiden seyn."

2. Das Wort ähnlich sagt Lambert (Architectonik, §. 136.) ist aus den zwei Ableitungstheilchen an und lich zusammengesetzt, wovon ersteres ein Vorwort (Präposition), daher ein localer Verhältnissbegriff ist.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit ist ein logischer Vergleichungs- oder Verhältnissbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geschlechte und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nehmlich solche Begriffe zusammengestellt werden, die gewisse Beschaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Aristoteles seine Categorien nach der Aehnlichkeit zusammen, dass sie von allen Dingen gedacht werden müssen. Da er aber beim Sammlen derselben nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem sie vollständig abgeleitet werden könnten, sondern bloss nach jener Aehnlichkeit verfuhr, so bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und sogar einen empirischen Begriff unter seinen Titel der Categorien, und war überdem nicht sicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die seiner Aufmerksamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelst der Aehnlichkeit lassen sich die Dinge analogisch ordnen, denn Analogie heisst das Verhältniss der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit ist selbst ein Verhältnissbegriff, denn es müssen wenigstens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Substanzen sind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kömmt nun darauf an, wie viel derselben an beiden ei-

nerlei sind, und ob es wesentliche Stücke oder Modificationen sind.

Aesthetik,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aesthetica*. Diese Namen gebühren eigentlich der Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läſst sich nehmlich ein System aller Regeln denken, nach welchen wir durch sinnliche Eindrücke Vorstellungen erhalten. In dieser Bedeutung ist das Wort Aesthetik sehr richtig zuerst von Kant und nach ihm von seinen Schülern gebraucht worden. Es ist griechischen Ursprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Diese Wissenschaft hat Kant zuerst gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derselben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aesthetik vortrug, und die andern Theile derselben zur Logik und Rhetorik schlug, oder ganz vernachläſſigte. Die Aesthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verschiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aesthetik nehmlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verstandes. Die Aesthetik zerfällt wieder in drei verschiedene Wissenschaften, in zwei wirkliche Wissenschaften *a priori*, und eine empirische Sinnenlehre. Die erstern heiſsen die transscendentale und die metaphysische, die letztere die empirische oder psychologische Aesthetik.

2. Kant entdeckte nehmlich, daſs die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenständen zu erhalten, wodurch Vorstellungen in uns entstehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit haben müsse, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden sei, wodurch die Eindrücke einer gewissen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; daſs hierdurch allein das Räthsel aufgelöset werde, wie gewisse sinnliche Gegenstände gewisse ihnen allen zukommende Eigenschaften haben müssen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es sei am

Himmel, oder auf der Erde, ſogar gewiſſe Eigenſchaften haben müſſe, die wir vorher, ehe wir die Gegenſtände noch mit unſern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B daſs wir behaupten können, ohne erſt den Verſuch anzuſtellen, ein Menſch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Geſchwindigkeit in lauter Schlangenlinien dieſen Weg mache.

3. Kant muſste alſo nothwendig darauf fallen, zu unterſuchen (C. 35.), ob ſich die Kenntniſſe von dem Urſprung aller der ſinnlichen Vorſtellungen, die den Gegenſtänden nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollſtändig und als Principien aller ſinnlichen Vorſtellungen (Anſchauungen) *a priori* vortragen, und als ſolche apodictiſch beweiſen lieſsen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transſcendentalen Aeſthetik führt C. 31 — 37.), geleiſtet, wenigſtens die Idee dieſer Wiſſenſchaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht alſo einen Theil der Transſcendentalphiloſophie aus, oder der Wiſſenſchaften von dem Urſprung unſerer Vorſtellungen *a priori*, und zwar den erſten Theil der transſcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transſcendentalphiloſophie, welcher die Regeln der Wiſſenſchaft ſelbſt vorträgt (M. I. 38. C. 35.), im Gegenſatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Urſprung der Vorſtellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntniſs, Einfluſs zu verſchaffen.

4. In der transſcendentalen Aeſthetik wird alſo die Sinnlichkeit iſolirt, ſ. abſtrahiren, d. h. alles davon abgeſondert,

a) was der Verſtand durch Begriffe denkt;

b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenſtand unſrer Vorſtellung wird, und alſo zur Empfindung gehört, d. i. die Vorſtellung von einem ſinnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Dann bleibt nichts übrig als ſolche Vorſtellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit haben, und daher reine Anſchauungen heiſsen. Dieſe reinen Anſchauungen müſſen alſo allen übrigen ſinnlichen Vorſtellungen, ſie mögen uns nun vermittelſt der Werkzeuge der Sinne als in der Erſcheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgeſtellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 39. C. 36.).

5. Nun findet ſich, bei dieſer Unterſuchung, daſs es zwei ſolcher reinen Formen ſinnlicher Anſchauungen, als Principien der Erkenntniſs *a priori*, gebe, nehmlich Raum und Zeit, wodurch die transſcendentale Aeſthetik in zwei Abſchnitte zerfällt, nehmlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anſchauungen *a priori*. In dem erſten Abſchnitt wird gezeigt, wie Anſchauungen *a priori* entſpringen können, die für alle äuſserlichen, ſinnlichen Anſchauungen *a poſteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben: in dem zweiten wird daſſelbe für alle ſinnlichen Anſchauungen *a poſteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 39. C. 36.).

6. In der transſcendentalen Aeſthetik können aber auch nicht mehr als dieſe zwei Elemente enthalten ſeyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorſtellungen, ſelbſt die der Bewegung, etwas Empiriſches oder was nicht nothwendig und immer iſt, vorausſetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgeſtellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgeſtellt wird, Schall und Töne, iſt für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und ſubjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menſchen anders ſeyn. So lange aber noch irgend Anſchauungen, wäre es auch nur in der Phantaſie, möglich ſind, müſſen ſie, auch von dem Blinden und Tauben, die äuſsern im Raum, und alle in der Zeit, vorgeſtellt werden (C. 58.).

7. Kant hängt der Lehre von dieſen beiden Elementen der reinen Anſchauung noch einige allgemeine Anmerkungen an, die von der gröſsten Wichtigkeit ſind, wovon ich hier nur die erſte erläutern will,

weil sie die transscendentale Aesthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erscheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8. Diese erste Anmerkung nun bestehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die transscendentale Aesthetik lehrt: dass alle unsere Anschauungen nichts als Vorstellungen von Erscheinungen sind. Dies ist Kants wahre Meinung über die Grundbeschaffenheit unserer Sinnlichkeit M. I. 69.). Er behauptet damit, dass die Dinge, die wir in Raum und Zeit anschauen, kurz alle Körper, nur Vorstellungen sind, die als Erscheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin sie sich befinden, nur in uns, in unsern Vorstellungen, existiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unserm Anschauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorstellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit seyn, da diese allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w. kurz des ganzen sinnlichen Gegenstandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie lehrt, dass eine undeutliche, das ist, eine dunkele oder verworrene Vorstellung sinnlich (*repraesentatio sensitiva*) sei (Baumgartens Metaphys. §. 383.), dass also die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorstellungen sei. Die sinnlichen Vorstellungen (*idées sensitives*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an sich ab, und drückten diese Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir diese Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen nicht mit Bewusstseyn auseinander setzen könnten, weil die Anzahl der mechanischen Wirkungen auf unsere Sinne zu gross, und diese Wirkungen selbst zu klein wären (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe: Nouveaux Essais sur l'Entendem. humain Liv. IV. Ch. VI. p.* 368.). Allein das ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung (*phantôme sensitif*), welche die ganze Lehre

derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied zwischen einer undeutlichen und deutlichen Vorstellung ist blofs logisch (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kömmt dabei blofs darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntnifsvermögen zur Auseinanderlegung (Analysirung) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Beschaffenheit der Dinge selbst, welches allein der Gegenstand der Metaphysik ist. Kant giebt das Beispiel des Begriffs eines Rechts. Der gesunde Verstand denkt sich unter demselben eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus demselben entwickeln kann, nehmlich dafs wenn derselbe mit einer Handlung verbunden werden kann, sie mit einer Forderung verknüpft sei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgesetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen sollte. Allein im gemeinen und practischen Gebrauche ist man sich dieser mannichfaltigen Vorstellungen im Begriff eines Rechts nicht deutlich bewufst. Daraus folgt aber nicht, dafs dieser Begriff dann sinnlich sei, und eine blofse Erscheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern der Begriff desselben liegt in der Vernunft, und stellet eine gewisse moralische Beschaffenheit der Handlung vor, nehmlich nicht die moralische Beschaffenheit derselben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn diese heifst Pflicht, sondern diese Beschaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Wesen, gegen das gehandelt wird, und das ist eine Beschaffenheit, die den Handlungen an ihnen selbst, und nicht in der blofsen Erscheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein Körper in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern blofs die Erscheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und diese Fähigkeit, solche Eindrükke zu erhalten (Receptivität), heifst die Sinnlichkeit, und kann uns folglich die Erkenntnifs des Gegenstandes an sich selbst nicht liefern, wenn man auch die Erscheinung bis auf den Grund durchschauen möchte.

10. Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie hat daher allen Unterſuchungen über die Natur und den Urſprung unſerer Erkenntniſſe einen ganz unrichtigen Geſichtspunct angewieſen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nehmlich, wie wir geſehen haben, den Unterſchied zwiſchen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verſtand Erkannten) bloſs als logiſch, und ſuchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorſtellungen. Allein dieſer Unterſchied iſt offenbar transſcendental, oder hängt von dem Urſprung der Vorſtellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der ſinnlichen und Verſtandes Gegenſtände ſelbſt, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt, wie ſie nehmlich unabhängig von dem, was ihnen unſer Erkenntniſsvermögen leihet, ſeyn mögen, nicht bloſs nicht deutlich, ſondern gar nicht. Sobald wir nehmlich unſere ſubjective Beſchaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzuſtellen, wegnehmen, ſo iſt das vorgeſtellte Object, z. E. der Tiſch, mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche Anſchauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt, Gröſse, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen ſeyn, denn es iſt die ſubjective Beſchaffenheit des Subjects, welches die Vorſtellung Tiſch hat, wodurch derſelben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Geſtalt, noch Gröſse möglich iſt. Und das heiſst nun eben, dieſer Tiſch iſt eine Erſcheinung, und nicht ein Ding an ſich. S. An ſich.

11. Es iſt hier freilich noch ein Unterſchied merkbar. An einer jeden Anſchauung iſt etwas zu finden, was ihr weſentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menſchen überhaupt gilt. An einer Anſchauung iſt aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weiſe zukömmt, was nicht von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, ſondern von der beſondern Stellung oder Organiſation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Sieſret man bloſs auf dieſen Unterſchied, ſo pflegt man das Erkenntniſs des erſtern eine ſolche zu nennen, die den Gegenſtand an ſich ſelbſt vorſtellt, die zweite aber nur die Erſchei-

nung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterschied in der Erfahrung, nicht aber den Unterschied zwischen den Erfahrungsgegenständen (den Erscheinungen überhaupt) und dem, was sie an sich selbst mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unsere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterschied transscendental heisst. Bleibt man aber bei jenem empirischen Unterschied stehen, (wie es gemeiniglich geschiehet) und sieht jene empirische Anschauung, welche man in der Erfahrung das Ding an sich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als die Vorstellung von einer blossen Erscheinung an, so dass darin gar nichts, was irgend die Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist der transscendentale Unterschied verlohren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung der Gegenstände, mit nichts weiter, als mit Erscheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erscheinung.

12. Die Anmerkung in 8. bestehet ferner aus der Bemerkung:

b) Diese transscendentale Aesthetik ist nicht bloss scheinbare Hypothese, sondern unumstösslich gewiss (M. I. 741. C. 63.). Denn die Wissenschaften vom Raum und der Zeit, vermittelst der Constructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wissenschaften, welche ihre Sätze nur durch Anschauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumstössliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müssen, und folglich nicht empirisch seyn können, also in einem Anschauungsvermögen *a priori* gegründet seyn müssen, von dem eben die tansscendentale Aesthetik die Principien aufstellt. S. objectiv.

13. Der Beschluss der transscendentalen Aesthetik (in Kants Critik der reinen Vernunft) stellt nun das ganze Resultat derselben auf. Sie zeigt, dass durch reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit, synthetische Sätze *a priori* möglich sind, welches die Aufgabe der reinen Vernunft ist, die durch

die Critik derselben soll gelöset werden. S. Anschauungen und Transscendentalphilosophie.

14. Die metaphysische Aesthetik könnte noch von der transscendentalen getrennt werden, und würde die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* seyn, im Gegensatz der transscendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphysische Begriffe vom Raum und der Zeit befassen und auf den einzigen empirischen Begriff einer empirischen Anschauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimension, der Beharrlichkeit, dem Vorherseyn und Nachherseyn, dem Zugleichseyn u. s. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abgesondertes, vollständiges und ausführliches System dieser Wissenschaft, welches doch nöthig ist, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verstandes, oder die Prädicabilien vollständig zu finden, um das, was an einer Anschauung rein ist, von dem Empirischen an derselben abzusondern, u. s. w.

15. Die empirische Aesthetik ist die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a posteriori*, und gehört zur Psychologie (s. Psychologie) oder Anthropologie (s. Anthropologie). Sie giebt die Kunst zu beobachten, zu erfahren u. s. w. und ist wie jede empirische Wissenschaft unerschöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aesthetik vollständig ausgeführt werden können.

16. Die Deutschen sind die einzigen, welche sich vor Kant des Worts Aesthetik bedienten, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geschmacks nennen. Baumgarten hatte nehmlich die Hoffnung, dass die Critik des Geschmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln desselben zur Wissenschaft erhoben werden könnten. Allein diese Bemühung ist vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, sondern durch den Geschmack gefühlt wird. S. Geschmack. Auch sind die Regeln oder Criterien des Schönen blos empirisch, denn man kann nicht *a priori* behaupten, dass etwas schön seyn müsse. Daher ist es rathsam, die Cri-

tik des Geſchmacks entweder nicht ferner Aeſthetik zu nennen, und dieſe Benennung nur der Wiſſenſchaft zu geben, welche wir rationale Aeſthetik genannt haben, oder ſie als einen Theil der empiriſchen Aeſthetik zu betrachten, und Aeſthetik des Schönen oder des Geſchmacks zu nennen.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29. — 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 — 64 73. II. Th. Transſc. Logik. Einl. S. 76.
Deſſ. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.
Baumgarten Metaphyſ. §. 383, 395.

Aeſthetiſch,

'αισθητον. So heiſst das Prädicat, welches das Verhältniſs einer Vorſtellung zur Sinnlichkeit angiebt; insbeſondere aber zum Gefühl der Luſt oder Unluſt. S. den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil iſt äſthetiſch (M. II, 464. U. 23.) heiſst z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object iſt ſein Beſtimmungsgrund. Das Wohlgefallen iſt äſthetiſch, wenn es aus der Sinnlichkeit entſpringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegenſatz gegen das intellectuelle, welches ſeine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher ſelbſt gewirkt iſt. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee iſt äſthetiſch, wenn ſie ſich auf eine Anſchauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen engliſchen Gartens. Die Deutlichkeit iſt äſthetiſch (C. Vorr. 12. der erſten Ausgabe) d. i. ſinnlich, durch Beiſpiele und Gleichniſſe hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorſtellungen und Urtheile anſchauend machen; ſie iſt der logiſchen entgegengeſetzt, welche durch Entwickelung der Begriffe entſtehet.

Aeuſsere.

S. Innere.

Affecten.

S. Leidenſchaften.

Affectionspreis.

S. Preis.

Affectlofigkeit,

Apathie, Phlegma, *ἀπαθεια*, *phlegma (in significatu bono)*, *apathie*. Diejenige Gemüthsbefchaffenheit, bei der das Gemüth keinen folchen ftürmifchen und unvorfetzlichen Gefühlen unterworfen ift, die feine Freiheit hemmen. Diefe Befchaffenheit ift relativ, eine abfolute Affectlofigkeit ift nicht in der Natur, fondern nur ein höherer Grad derfelben.

1. Das Phlegma ift entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ift erworben; in dem letztern Sinn ift es nicht eine Neigung zur Trägheit, fondern eine Feftigkeit der Gemüthsfaffung, wodurch es dem Anreitz zur Bewegung des Gemüths widerftehet. Eine folche Affectlofigkeit zeigt eine ftarke Seele an, beftehet aber nicht darin, dafs ein Menfch mit fich fpielen läfst, wie man will. Diefe Affectlofigkeit eines feinen Grundfätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ift, und zwar auf eine vorzügliche Art, erhaben, weil fie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerftande gegen das Intereffe der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalifche Völker, z. B. die Chinefen, find ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüftung ift unter den Chinefen felten, befonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ift der Chinefe nie, nicht etwa von Natur, fondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, fich zu beherrfchen und zu mäfsigen. Sie fcheinen daher langfam, kalt und phlegmatifch zu feyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So befchreibt fie du Halde (Befchreibung des chinefifchen Reichs und der grofsen Tartarei). Sie hören die bitterften Vorwürfe mit der gröfsten Gelaffenheit an, und entrüften fich nicht, wenn ihr Gegner auch noch fo zornig ift. Sie verabfcheuen fogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diefe Apathie, und fahen fie für das wahre Criterium des Weifen an. Das Fundament derfelben war die Behauptung, dafs nicht die äufsern Dinge, oder fogenannte Güter diefes Lebens,

ſondern allein die Tugend den Menſchen glücklich machen, und daſs ihm folglich die erſtern gleichgültig ſeyn müſsten. Man kann hiervon den Artikel höchſtes Gut nachſehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectloſigkeit und Weisheit identiſche Ideen. Dieſe Weisheit wurde alſo auch in abſoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menſchen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden iſt. Die Stoiker unterſchieden aber viererlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (ῥοπη, *propenſio, motus non voluntarius, ictus, pulſus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (ἐιξις, *ceſſio*);

c) die willkührliche Begierde nach demſelben (συγκαταθεσις, *conſenſio*);

d) den eigentlichen Affect (ὁρμη, *incitatio, impetus*).

Die drei erſten Momente ſahen ſie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten ſie, als etwas unmoraliſches, und verlangten von ihrem Weiſen, daſs er ſie unterdrücken müſſe. Die Stoiker unterſchieden zweierlei Affectloſigkeit:

a) die des Weiſen, der ſich von ſeinen Rührungen und Begierden nicht hinreiſsen läſst, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühlloſigkeit nennen.

Die letztere hielten indeſſen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche ſittliche Affectloſigkeit. Hieraus erhellet, daſs die Affectloſigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verſchieden war von der Affectmäſsigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

*) Seneca ſagt (*Epiſt. IX.*) *Noſter ſapiens vincit quidem incommodum omne, ſed ſentit; illorum ne ſentit quidem.*

**) Τον σοφον μετριοπαθη μεν εἰναι, ἀπαθη δε οὐκ εἰναι ſagen Pythagoras, Plato und Ariſtoteles. Das iſt die Meinung des Auguſtinus (*de Ciu. IX. cap. IV.*): *Aut nihil, aut pene nihil diſtat inter Stoicorum aliorumque philoſophorum opinionem de paſſionibus et pertur-*

4. Die Ariſtoteliker lehrten nehmlich, daſs die Affecten nicht moraliſch wären, ſondern nur gemäſsigt werden müſsten.

Eine Affectloſigkeit dieſer Art iſt edel, d. i. erregt Bewunderung.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S. 121.

J. Lipſii manuductionis ad Stoicam philoſophiam lib. III. Diſſ. VIII. p 151.

Afficirt

werden, ἀλλοιοῦσθαι, *affici*, heiſst, eine Einwirkung auf das Gemüth leiden, wodurch ein Eindruck entſpringt, der den Stoff zur Vorſtellung eines Gegenſtandes giebt. Ohne ein ſolches afficirt werden kann ſich das Gemüth nur mit Vorſtellungen beſchäftigen, die es durch ehemalige Eindrücke erhalten hat, oder die bei Gelegenheit derſelben entſprungen ſind. Ohne ſolche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewuſsſeyn der Vorſtellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns ſchon bewuſst ſind, ſind ohne dieſe Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorſtellungen *a priori*, die nur Formen der empiriſchen Vorſtellungen ſind, einen Inhalt gäbe. Alle empiriſchen Vorſtellungen ſetzen ein ſolches afficirt worden ſeyn voraus, d. h. es iſt etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth ſelbſt entſpringt, und welches wir daher, der Beſchaffenheit unſers Gemüths gemäſs, auf eine uns unbekannte Urſache auſser dem Gemüth beziehen müſſen,

bationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortaſſe dicunt eas in ſapientem non cadere Stoici: quia nequaquam eius ſapientiam, qua utique ſapiens eſt, vllo errore obnubilant, aut labe ſubuertunt. Accidunt autem animo, ſalva ſerenitate ſapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrſcheinlich ſprachen die Stoiker zuweilen von dem Weiſen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müſſen, und behaupteten dann von ihm eine abſolute Affectloſigkeit; zuweilen aber von dem Weiſen in der Erfahrung, wie er unter Menſchen möglich ſei, und verwarfen dann bloſs jenen eigentlichen Affect (3, d.) und nannten dieſe Beherrſchung ſeiner ſelbſt Affectloſigkeit. Cicero behauptet ſchon (*De Finib. lib. III. et IV.*) daſs die Stoiker mehr in den Worten als in den Sachen von den Platonikern und Peripatetikern verſchieden geweſen wären.

welches man das **Ding an ſich**, ſ. **An ſich**, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, daſs es ein ſolches **Ding an ſich** gebe, ſondern dieſe Beziehung iſt bloſs die Folge davon, daſs wir, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes gemäſs, alles, und alſo auch den Stoff der empiriſchen Vorſtellungen, für eine Wirkung erkennen müſſen, wodurch folglich auf eine Urſache hingewieſen wird. Dieſer Stoff iſt nehmlich **gegeben**, er iſt **nicht Wirkung des Gemüths**, er iſt ein Eindruck auf das Gemüth (**Empfindung**), das Gemüth iſt **afficirt** worden, ſind alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck **afficirt** werden ſchon von **Cudworth** (*de aeternis iuſti et honeſti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nehmlichen Bedeutung gebraucht. „Darin ſtimmen alle überein, ſagt er *), daſs diejenigen, welche empfinden, nicht ſelbſt wirken, ſondern leiden, oder daſs die **Empfindung** ein Leiden ſei. Kein Vernünftiger zweifelt nehmlich daran, daſs bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide." Kant redet nur nicht davon, daſs der Körper afficirt werde, denn das iſt eine Erfahrung, ſondern davon, daſs das **Gemüth** eine Einwirkung leide, wodurch es erſt möglich wird, daſs wir ſinnliche Gegenſtände wahrnehmen; weil ſonſt keine Vorſtellung von einem Erfahrungsgegenſtande entſtehen, ſondern das Gemüth die Gegenſtände aus ſich ſelbſt hervorbringen, und ſich alſo eine Welt nach Belieben müſste ſchaffen können.

Kant. Critik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I. S. 34.

Affinität,

(**logiſche oder analytiſche**) **Verwandtſchaft**, *affinitas, connexion des eſpeces.* So heiſst diejenige Eigenſchaft der Begriffe, daſs ſie gewiſſe Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

*) *Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui ſentiunt, non agere, verum perpeti, aut ſenſum perpeſſionem eſſe. Primum nemo ſanus dubitat, in omni ſenſu corpus eius, qui ſentit, affici atque perpeti aliquid.*

ähnlich ſind; daſs gewiſſe Merkmale des reinen Begriffs mit gewiſſen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identiſch) ſind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugenſalze iſt z. B. der, daſs ſie Salze ſind, welche einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack haben, aus den Säuern die darin aufgelöſeten Materien niederſchlagen, den Veilchenſyrup grün färben u. ſ. w. Der Begriff der Kalkerden iſt, daſs ſie diejenigen Erden ſind, welche im natürlichen Zuſtande mit allen Säuren brauſen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugenſalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinſchaftliches Merkmal, wodurch ſie folglich mit einander verwandt ſind, oder in Affinität ſtehen, nehmlich, daſs ſie beide abſorbiren, oder ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logiſches Geſetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nehmlich daſs die Verwandtſchaft zweier Begriffe, wäre ſie auch noch ſo nahe, ſo lange beide nicht identiſch ſind, nie von der Art iſt, daſs ſich nicht noch eine nähere denken lieſse. Beide können alſo ſo gedacht werden, daſs ſie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtſchaft ſtehen, als unter ſich, oder noch weniger von ihnen unterſchieden ſind, als von einander. Dieſes Geſetz gebietet alſo einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch ſtufenweiſes Wachsthum der Verſchiedenheit, d. h. der Uebergang geſchieht nicht durch Sprünge (ſ. Abſprung), ſondern durch einen Uebergang nach dem Geſetz der Continuität, nach welchen zwiſchen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt iſt, als beide unter ſich verwandt ſind.

2. Kant nennt dieſes Geſetz auch das Geſetz der Continuität der Formen, nehmlich der logiſchen Formen, worunter die Logiker die Arten verſtehen *).

*) *Cicero Top. 7. Formae ſunt, quas Graeci ἰδέας vocant, noſtri, ſi qui haec forte tractant, ſpecies appellant — utroque verbo idem ſigni-*

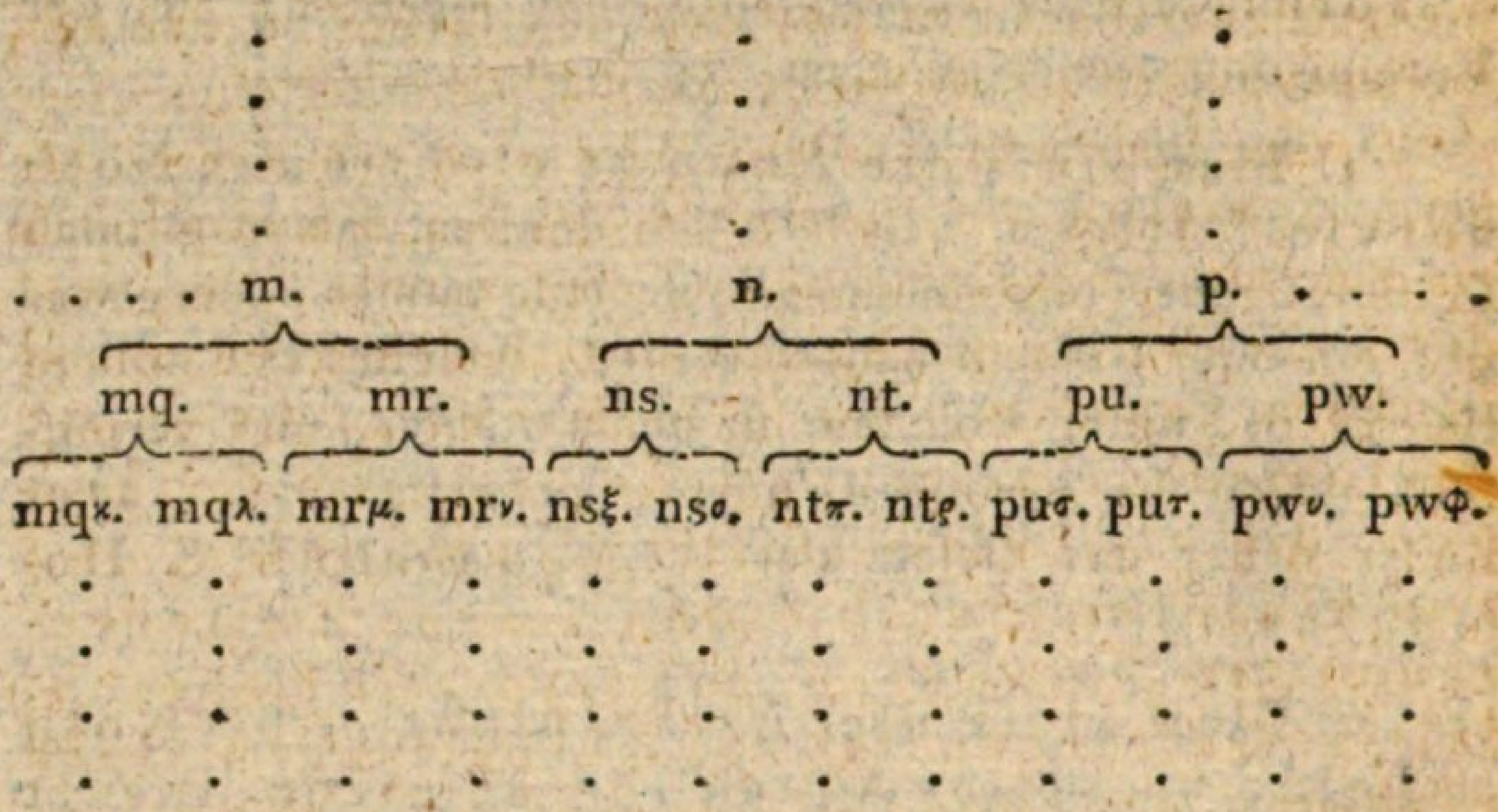
S. Form. Dieſes Geſetz entſpringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logiſchen Geſetze.

1. Man muſs die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es läſst ſich denken, daſs zwei noch ſo heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff iſt, unter welchem ſie beide ſtehen, und vermittelſt deſſen ſie homogen oder gleichartig ſind. Dies heiſst daher das Geſetz der Homogeneität. S. Homogeneität.

2. Man muſs die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabſetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein ſolcher angeſehen werden könnte, unter dem noch andere Arten ſtehen. Wenn daher ein Begriff auch noch ſo zuſammengeſetzt iſt, ſo läſst ſich doch denken, daſs er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, ſo daſs Arten, die unter ihm ſtehen, entſpringen. Dies heiſst das Geſetz der Specification oder der Verſchiedenheit.

Durch das erſtere Geſetz ſteigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man ſich nun die Idee der Vollendung des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs der Begriffe nach beiden Geſetzen vor; dann ſind alle Begriffe mit einander verwandt, weil ſie alle insgeſammt, ſie mögen durch noch ſo viele Merkmale logiſch beſtimmt worden ſeyn, dennoch nur von einer einzigen oberſten Gattung abſtammen. In dem ganzen Umfange dieſes ſyſtematiſchen Zuſammenhanges aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns dieſen Zuſammenhang etwa unter folgendem Bilde vorſtellen:

ſicatur — Formae igitur ſunt hae, in quas genus, ſine ullius praetermiſſione, dividitur, vt ſi quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.



Dieſe einzelnen und mit einander verbundenen Buchſtaben machen zuſammen, ſo wie ſie hier dargeſtellt ſind, ein Feld des ganzen ſyſtematiſchen Zuſammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchſtabe ſei ein Begriff, der andre unter ſich hat, welche zuſammengeſetzter ſind, und daher hier aus mehreren Buchſtaben beſtehen. Der Begriff pwφ z. B. iſt verwandt mit dem Begriff mrμ, dies fällt zwar nicht ſogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen iſt, dem erſten Anſchein nach, kein gemeinſchaftlicher Begriff; allein nach dem Geſetz der Homogeneität haben die Begriffe m und p, wenn man ſie in ihre Merkmale auflöſet (analyſirt), gewiſs ein gemeinſchaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder beſtehet aus den einfachen Begriffen c, d und e, und p aus c, f und g, folglich ſind pwφ und mrμ mit einander verwandt durch den Begriff c, welcher ſowohl ein Merkmal von m, als auch von p iſt. Aber näher als mrμ iſt nsξ mit pwφ verwandt, wenn n die Merkmale c, f und h hat; noch näher endlich iſt pwυ mit pwφ verwandt, und noch näher pwφx mit pwφy u. ſ. w., und ſo läſst ſich zwiſchen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die ſich nicht ein Begriff ſetzen lieſse, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter ſich. Es läſst ſich aber auch nicht auſser dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht verwandt wäre. Dieſes giebt daher nach dem Geſetz der Homogeneität, von den zuſam-

mengesetzten Begriffen $pw\varphi$ und $mr\mu$ hinauf zu den einfachern m und p, wodurch alle Begriffe unter einen Gesichtspunct gebracht werden, oder nach dem Gesetz der Specification von den einfachen m, n und p hinab zu den zusammengesetztern $mq\varkappa$, $mq\lambda$, $mr\mu$ u. s. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logischen Grundsatz, der so heisst: es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt (s. absondern) und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannichfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum, il n'y a point de vuide dans les formes* *)). Die Begriffe m, n, p sind keinesweges die obersten, gesetzt, dass wir auch in der Erfahrung mit unserm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m muss noch mit n und p verwandt seyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen obersten Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logische Grundsatz der Affinität: Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. I. 811.). Die Begriffe $pw\varphi x$ und $pw\varphi y$ sind Unterarten von der Art $pw\varphi$, also sehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als $pw\nu$ und $pw\varphi$, aber die Vernunft kann sich doch noch Arten denken, die zwischen $pw\varphi x$ und $pw\varphi y$ in der Mitte stehen, z. B. $pw\varphi z$, so dass x aus dem Begriff $\varepsilon\xi$, z aus $\zeta\eta$ und y aus $\eta\vartheta$ bestände, dann ist offenbar $pw\varphi z$ oder $pw\varphi\zeta\eta$ näher verwandt mit $pw\varphi x$ d. i. $pw\varphi\varepsilon\zeta$ als $pw\varphi y$ d. i. $pw\varphi\eta\vartheta$, und so fort.

*) *Leibnitz: Nouveau essais sur l'entendement humain. lib. IV. ch. XVI. ed. d. Raspe.*

3. Dieses Gesetz der Affinität hat also eigentlich den Nutzen, dass es die Gesetze der Homogeneität und Specification, indem es durch einen stufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige erzeugt, insofern sie insgesammt aus einem Stamm entsprossen sind, mit einander verbindet. Die Arten mqκ und mrν sind beide aus dem Begriff m entsprossen, also verschiedene Zweige dieses Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus diesem Stamm entsprossenen Begriffe, sind sie dennoch alle homogen, oder gleichartig, und es giebt unter allen aus diesem Stammbegriff entsprungenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die so nahe mit einander verwandt wären, dass nicht eine noch nähere Verwandtschaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung sich denken liessen (M. I. 811. C. 688.).

4. Dieses logische Gesetz der Affinität (*continui specierum s. formarum logicarum*) wäre aber umsonst, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logisches Gesetz nicht möglich seyn, wenn nicht auch der Verstand wirklich durch ein solches Gesetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muss daher wirklich für den menschlichen Verstand unmöglich seyn, anders, als nach diesem Gesetz, den vermittelst der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logische Gesetz der Affinität setzt daher auch ein transscendentales Gesetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, so dass wir nicht nur logisch so denken, sondern dieses auch in der Natur so finden müssen, weil die Natur nichts anders ist, denn der durch die Verstandesgesetze zu einer Erkenntniss verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein solches transscendentales Gesetz der Affinität, so würde der Verstand durch jenes logische Gesetz, in seinem Gebrauch zur Erkenntniss der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengesetzt seyn möchte. Dieses Gesetz muss also auf einem transscendentalen Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen, aber

nicht auf empirifchen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es fonft fpäter kommen würde, als die Syfteme. Nun ift aber die Natur unerfchöpflich, und wir würden daher nie zu einem Syftem, oder zu einem Zufammenhang der Naturdinge, nach dem Zufammenhange unfrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Gefetz der Affinität von den Naturdingen abftrahirten (f. abfondern). So aber trieb nicht die Natur, fondern der Verftand den Linné dazu an, ein Syftem der Pflanzen aufzuführen, und diefe nach Verwandtfchaften zu ordnen, und fo Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Gefetz der Affinität ift alfo nicht etwa eine blofse Hypothefe, welche die Abficht hat, dafs wir durch Verfuche zufehen follen, wie weit wir durch einen gewiffen Begriff, z. B. Linné durch die Gefchlechtstheile der Pflanzen, in der Zufammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu leugnen ift, dafs, wenn wir es in diefer Zufammenordnung weit bringen, diefes ein mächtiger Grund ift, die hypothetifch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Gefchlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in diefer Abficht hat das Gefetz der Affinität feinen Nutzen. Eigentlich aber fetzt das Gefetz der Affinität voraus, dafs es vernunftmäfsig fei und der Natur angemeffen, zu behaupten, dafs alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtfchaft ftehen (C. 688). Man fiehet aber leicht ein, dafs diefe Continuität der Formen, oder das erklärte Gefetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, alfo in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden fei, weil ja fonft das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Gefetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerfpricht. Ein folcher Begriff aber, dem kein Gegenftand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich ift, ift ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortfchritt, den der Verftand gebietet, die Vollendung fucht, welche hier in dem Begriff der vollkommenften Affinität, oder Continuität der Formen

gedacht wird. Ein folcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beftändigen Fortfchreitens gedacht wird, heifst eine Idee. In der Natur find nehmlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, fie hängen nicht zufammen wie die Theile einer geraden Linie, fie müffen daher ein *quantum difcretum*, d. h. von einander abgefonderte Gröfsen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der ftufenartige Fortgang in der Verwandtfchaft fo continuirlich wäre, oder fo an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; fo gäbe es auch eben fo eine wahre Unendlichkeit der Zwifchenglieder, wie zwifchen zwei Puncten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, fo lange die Puncte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich ift. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, dafs das Gefetz der Affinität eine blofse Idee ift, liegt darin, dafs in demfelben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenfte Affinität erreicht ift, wie weit wir alfo gehen follen, um die geringfte Verfchiedenheit zwifchen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir diefes Gefetz in der Erfahrung nicht beftimmt gebrauchen, fondern es fagt uns nur im Allgemeinen, dafs wir das Suchen der Affinität immer fortzufetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nehmlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, fondern fie fetzt Verftandeserkenntniffe voraus, durch die fchon Einheit in die Erfahrung gebracht ift. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verftandeserkenntniffe, um damit dem ganzen Gefchäft der Erkenntnifs Vollendung zu geben, dazu braucht fie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verftandeserkenntniffe hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber blofs über die Dinge, fondern auch über ihre Eigenfchaften und Kräfte erftreckt fich das Gefetz der Affinität. Bei aller Verfchiedenheit derfelben müffen fie dennoch alle unter einem Princip, oder oberften Begriff (f. Anfang) ftehen, und nach demfelben mit einander verwandt feyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Erfahrung, die Planeten bewegten ſich in Kreiſen um die Sonne. Die neuern Aſtronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, daſs ſie von dieſer kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, daſs auch dieſe Abweichung durch eine Kraft verurſacht werde, die ſie regelmäſsig macht, ſo daſs auch ſie nach einem beſtändigen Geſetz alle unendlichen Zwiſchengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, daſs die Planeten, weil ſie ſich nicht in Kreiſen bewegen, ſich vielleicht in ſolchen in ſich ſelbſt zuſammenlaufenden Linien bewegen möchten, die dem Kreiſe am nächſten kommen. Dieſe Linien nennt man Ellipſen, welche nehmlich die Eigenſchaft haben, daſs nicht wie bei dem Kreiſe ein gewiſſer Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in ſich laufenden Linie gleichweit entfernt iſt, ſondern daſs zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie ſich befinden, deren Entfernung von jedem Punct des Umkreiſes zuſammen einander gleich ſind, nehmlich die Linie AD und BD zuſammen ſo lang als die Linie AE und BE. Dieſe Puncte heiſsen die Brennpuncte der Ellipſe. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipſe ab, da ſie, ſo weit die Beobachtung der Aſtronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. Hevel vermuthet daher, daſs ſie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipſe am nächſten kommt. Eine ſolche Laufbahn iſt diejenige krumme Linie, die man eine Parabel nennt (Fig. V), welche die Eigenſchaft hat, daſs ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreiſe, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipſe in einer beſtimmten Entfernung von einander liegen, ſondern unendlich weit von einander abſtehen, ſo daſs alſo der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden iſt, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu ſich nicht ſchlieſst, weil ſie ſonſt um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das Unendliche heraus gehen müſste, welches ſich widerſpricht. Wenn wir uns nun eine Ellipſe vorſtellen, de-

Bayerische Staatsbibliothek München

ren Brennpuncte sehr weit von einander entfernt sind, so ist die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die grosse Axe heisst, sehr weit gestreckt, und der parabolische Lauf des Cometen kann von dem elliptischen, wenn die grosse Axe der Ellipse (die Linie FG) sehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterschieden werden. So kommen wir also, nach Anleitung der Principien der Homogeneität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelsterne (Planeten und Cometen) in ihrer Gestalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine bestimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Grössen derselben durchgehen kann, oder die Ellipse (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt sind, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel sind also eigentlich die beiden äussersten Grenzen der Ellipse, wenn man sie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander bestimmt. Und folglich machen alle drei krumme Linien eine und dieselbe Gattung aus, nehmlich derjenigen krummen Linien, deren Puncte durch zwei Puncte innerhalb derselben vollkommen bestimmt sind. Durch diese Einheit in den Gestalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Ursache aller Gesetze, nach welchen sich die Wandelsterne in diesen Bahnen bewegen, nehmlich, dass diese grossen Weltkörper sich wechselseitig so einander anziehen, dass derjenige, welcher zweimal, dreimal u. s. w. so viel Masse hat, als ein andrer, die andern Körper auch zweimal, dreimal so stark anziehet, und wenn sie 2, 3, 4 mal so weit entfernt sind, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heisst. Wenn nehmlich ein Wandelstern während seiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipſe ſtehet, nach ihr zu gezogen wird, ſo verliert er nicht ganz, ſondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geſchiehet, ſo wird die Bewegung krummlinigt, nehmlich elliptiſch. Der Verſtand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmäſsigen Bahnen, hieraus entſtehen Varietäten oder Verſchiedenheiten der Bahnen ſelbſt und auch Regelloſigkeiten derſelben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluſs benachbarter Weltkörper, vermittelſt ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, alſo daſſelbe Princip der Gravitation, uns dieſe ſcheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menſchliche Verſtand noch weiter, und denkt ſich ſogar ſolche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals beſtätigen kann. Mit der Parabel iſt nehmlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander ſind, ſondern ſogar in entgegengeſetzter Richtung liegen, ſo daſs die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, ſie nicht einſchlieſst, ſondern ſogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipſe einſchlieſsen, ſich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entſtehet die Beſchaffenheit der krummen Linie, daſs ſich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel ſich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden alſo Cometen, die eine hyperboliſche Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derſelben herausgezogen würden, unſere Sonne gänzlich verlaſſen, und endlich nach einem andern Sonnenſyſtem kommen, und ſo von Sonnen zu Sonnen wandern. Dieſe Cometen wären alſo diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnenſyſteme eines Weltſyſtems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelſt einer und derſelben bewegenden Kraft, nehmlich der Gravitation, zuſammenhängen würden (C. 690.).

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transscendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transscendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar bloss die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, dass sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, dass der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, dass man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, dass alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori.* Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils aussagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht bloss subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern muss objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori.* Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

als hevristisch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéische Pflanzensystem ein Belag ist. Das Merkwürdige ist nun, dass man, ohngeachtet aller dieser Beschaffenheiten des Grundsatzes der Affinität, dennoch keine transscendentale Deduction desselben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine solche Deduction, oder Erklärung, wie sich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (s. Aberglaube I. 1, e, γ.), ist in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil sie nur Ideen sind, so beziehen sie sich nicht (wie es bei den Categorien der Fall ist) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für sie gefunden würde, so dass dasselbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nehmlich sind Vorstellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewissen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende ist aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil sie ohne Ende ist (C. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundsätze constitutiv, wenn sie die Erscheinungen, oder sinnlichen Gegenstände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darstellen (construiren s. acromatisch 1.) lehren. Das Gesetz der Affinität ist nun nicht constitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anschauungen, sondern es ist regulativ, oder es dringt auf die möglichst grösste Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt sich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenstände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie ist es möglich, dass Jedermann zugeben muss, dass in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden sind, deren Verwandtschaft die nächste wäre, sondern dass es noch immer näher verwandte geben muss, da das Princip doch nicht constitutiv ist, oder nicht aussagt, dass Anschauungen nur allein auf diese Art möglich sind? was heisst das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

nur auf die möglichst gröfste Fortfetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1.816. C. 692)?

8. Regulative Grundfätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verftand in feinem Erfahrungs-Gebrauche mit fich felbft zufammenftimmen kann. Das Gefetz der Affinität ift nur für Jedermann gültig, als eine Maxime der Vernunft, welche ausfagt, dafs man nicht meinen mufs, man habe fchon die vollkommenfte Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewiffen Punct der Affinität gekommen ift, fondern, dafs wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäfs, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet find. Wäre das nicht, fo wäre keine Einheit in den Handlungen des Verftandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zufammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwifchen den beiden Begriffen, die am nächften mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, ifolirte Puncte zu betrachten. Die Vernunft mufs nehmlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenftände nicht felbft erkennen, aber, da doch die Gegenftände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenftände beftimmen. Und fo gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenftänden, nicht um fie felbft zu beftimmen, fondern nur um zu beftimmen, wie weit wir den Verftand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müffen, wenn Einheit oder Zufammenftimmung des Verftandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen feyn foll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beifpiel hierzu ift das Gefetz der continuirlichen Stufenleiter der Gefchöpfe. Leibnitz hat diefe Stufenleiter in Gang gebracht. Er fagt (*Nouveaux effais fur l'entendement humain, liv. III. ch. 6. p.* 265): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

niedrigſten Dinge hinabgehen, ſo iſt das ein Hinabſteigen durch ſehr kleine Grade (*de fort petits degrés*,) und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächſt aneinander grenzenden ſehr wenig von einander unterſchieden ſind. Es giebt Fiſche, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd iſt; und es giebt Vögel, welche im Waſſer wohnen, die, wie die Fiſche, kaltes Blut haben, und deren Fleiſch ſo ſehr wie Fiſch ſchmeckt, daſs man ſogar den Andächtigen erlaubt, ſie an Feſttagen zu eſſen. Es giebt Thiere, welche dem Geſchlecht der Vögel, und dem der vierfüſsigen Thiere, ſo nahe kommen, daſs ſie zwiſchen beiden in der Mitte ſtehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Waſſerthieren an ſich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerſchweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich ſind. Es giebt Thiere, welche eben ſo viel Verſtand und Einſicht zu haben ſcheinen, als diejenigen, welche man Menſchen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen ſo nahe an einander, daſs wenn man das unvollkommenſte des einen Geſchlechts und das vollkommenſte des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterſchied zwiſchen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, daſs die Arten, bis zu den niedrigſten und am wenigſten organiſirten Theilen der Materie (*plus baſſes et moins organiſées parties de la matiere*) hinab, zuſammenhängen, und nur durch faſt unmerkliche Grade von einander unterſchieden ſind.“ Bonnet hat dieſes Geſetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) treflich aufgeſtutzt. „Die Natur, ſagt er (2. Th. 10. Hauptſt.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr ſtufenweiſe und gleichſam durch Schattirungen. Wenn zwiſchen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es iſt daher kein Weſen vorhanden, das nicht über oder unter ſich andere hätte, welche ſich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von dieſen Characteren, welche die Dinge unterſcheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entſte-

hen unſre Eintheilungen in Claſſen, in Geſchlechter, in Arten. Dieſe Eintheilungen laſſen ſich inzwiſchen nicht trennen. Denn es finden ſich allemal zwiſchen zwei Claſſen, oder zwiſchen zwei angrenzenden Geſchlechtern, einige mittlere Naturſtücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, ſondern ſie nur zu verbinden ſcheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpfet den Vogel mit dem vierfüſsigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüſsigen Thiere und vom Menſchen an ſich.“ Bonnet fängt nun dieſe Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zuſammengeſetzteſten, worunter er ſich den erhabenſten Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorſtellung noch zu abſtract iſt, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchſtaben nach Bonnets Stufenleiter beſtimmen; wodurch das Geſetz der Affinität vermittelſt wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüſſiger Körper.
n — feſter unorganiſcher Körper.
p — feſter organiſcher Körper.
q — leuchtender Wärmeſtoff, *mq* bedeutet alſo den flüſſigen leuchtenden Wärmeſtoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymiſch unzerlegbar, folglich *ns* feſter chymiſch unzerlegbarer unorganiſcher Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein groſser Dichtigkeit entſpringende Undurchſichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* feſter undurchſichtiger glänzender unorganiſcher Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nehmlich unter Leben das Vermögen nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verſtanden wird; folglich *pu* feſter lebloſer organiſcher Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* feſter lebendiger organiſcher Körper, d. i. Thier.

κ bedeute entbunden ohne Licht folglich mq_{κ} Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

λ bedeute entbunden mit Licht, folglich mq_{λ} entbundenes Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich mr_{μ} brennbare Luft.

ν bedeute rein, folglich mr_{ν} reine Luft.

ξ bedeute durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt und in Säuern nicht aufbrauſend, folglich ns_{ξ} Erde, welche durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt nicht mit Säuern aufbrauſet, d. i. Schwererde.

o bedeute durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt und mit Säuern aufbrauſend, folglich ns_{o} Erde, welche durch Brennen von Luftſäuern mit Waſſer gereinigt mit Säuern aufbrauſet, d. i. Kalkerde.

π bedeute feuerbeſtändig, folglich nt_{π} feuerbeſtändige, d. i. edle Metalle.

ρ bedeute verwandlungsfähig in Metallkälke, folglich nt_{ρ} in Metallkalke verwandlungsfähige, d. i. unedle Metalle.

σ bedeute die Dauer einen Sommer hindurch, pu_{σ} folglich Pflanzen, die nur einen Sommer hindurch dauern, d. h. Sommergewächſe.

τ bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch, pu_{τ} folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hindurch dauren, d. h. perennirende Pflanzen.

υ bedeute vernünftig, folglich pw_{υ}, vernünftige Thiere, d. h. Menſchen.

ϕ bedeute unvernünftig, folglich pw_{ϕ} unvernünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch jede auch noch ſo kleine Kraft an einander zu verſchieben.

f bedeute feſt.

g — organiſch.

h — unorganiſch.

x bedeute warmes rothes Blut und ſäugen, folglich *pw‡x* Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen ſäugen, d. h. Säugethiere.

y bedeute rothes kaltes Blut, folglich *pw‡y* Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht ſäugen, folglich *pw‡z* Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht ſäugen, d. h. Vögel.

u' bedeute ſäugen.
w' — warmes rothes Blut.
n' — nicht ſäugen.
s' — rothes kaltes Blut.

11. Dieſe Stufenleiter iſt nun nichts als eine Befolgung des Grundſatzes der Affinität, welcher auf dem Intereſſe der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verſtand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine ſolche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen immer noch viel zu weit auseinander, als daſs die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Geſetz nicht ſchon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (3. Th. 13. Hauptſt. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Senſitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zuſammen. Aber welch ein Sprung iſt nicht immer noch von der Senſitive bis zum Polypen. Die Senſitive oder Mimoſe fliehet zwar die Hand, die ſich ihr nähert, oder vielmehr ſie berührt, aber das iſt nicht eine Folge von Vorſtellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Senſitive hat eben ſo wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der ſie berührenden Hand iſt bloſs das Spiel eines Mechanismus der Organiſation. Eben ſo iſt der Pólyp ein Thier, das ſich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derſelben ſo aneinander hängt, daſs das Ganze einer Schma-

rotzerpflanze äusserst ähnlich ist, so folgt daraus nicht, dass es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier sei. Noch hat man kein Wesen gefunden, das sich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorstellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein solches Wesen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur so weite Klüfte, dass man sich sehr irren würde, wenn man sich einbilden wollte, die Natur hätte dieses oder jenes bekannte Wesen zum Uebergang zwischen zwei andern bestimmt. Bei der grossen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muss es immer leicht seyn, zwischen einigen derselben gewisse Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen ist die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche Ordnung als in einer Natur überhaupt gegründet anzusehen, ob zwar unbestimmt, wo sie anzutreffen sei, und wie weit sie reichen werde, allerdings ein rechtmässiges und treffliches **regulatives** Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann diesem Princip nie gleichkommen, sondern dasselbe schreibt nur, ohne etwas zu bestimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie sie zur systematischen Einheit gelangen kann.

> **Kant** Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 685 — 696.
>
> **Leibnitz** *Nouv. ess. sur l'Ent. hum. liv. III. ch.* 6. *p.* 265. *liv. IV. ch.* 16. *p.* 440.
>
> **Bonnet** Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptst. IX — 4 Th. S. 29 — 85.

Afterdienst,

Religiöse Superstition, ματαιως θρησκεια, *cultus spurius*, bigotterie.

Das Wort **Afterdienst** überhaupt (subjectiv genommen) bezeichnet **die Ueberredung, jemanden durch solche Handlungen zu dienen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen** (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Absicht, eine

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derſelben, aber nach einer ſolchen Methode, daſs er darüber ſeine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, ſo habe ich ihm zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienſt war ein Afterdienſt. Wenn alſo die Mittel, die man anwendet, Jemandes Abſicht zu erreichen, nicht tauglich dazu ſind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieſer Mittel könne für die nicht erreichten Abſichten gelten, und der Andere müſſe dieſe Anwendung der Mittel eben ſo werth ſchätzen, als wenn ſeine Abſichten wären erreicht worden, ſo macht dieſe Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienſt. Iſt nun derjenige, dem wir durch ſolche Handlungen zu dienen meinen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen, Gott, ſo iſt dieſe Ueberredung der Afterdienſt ins beſondere, oder die religiöſe Superſtition (ſ. Aberglaube IV), und in dieſem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienſt wird die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, nicht ſo geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels iſt, ſondern als gälte es als etwas, was nicht wozu iſt, ſondern an und für ſich, welches der Character des Zwecks iſt. Die Abſicht Gottes mit dem Menſchen iſt nun die Pflichterfüllung, und die Religion beſtehet eben, in ſo fern ſie als etwas im Menſchen vorhandenes (ſ. ſubjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntniſs, daſs dieſe Pflichterfüllung Gottes Abſicht ſei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieſes Erkenntniſs Vorſtellungen betrifft, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung correſpondirt, z. B. Gott, ſo wird das Wort Erkenntniſs hier nur im weiteſten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntniſsvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieſes Erkenntniſſes kann nun keine Gewiſsheit ſeyn, weil Gewiſsheit ein Fürwahrhalten aus Gründen iſt, die von dem Gegenſtande hergenommen ſind, und eben daher für Je-

dermann gültig (objectiv) ſeyn müſſen. Das Fürwahrhalten bei dieſem Erkenntniſs entſpringt alſo aus Gründen, die in dem erkennenden Subject ſelbſt liegen. Der Grund des Erkenntniſſes, daſs Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, iſt aber, daſs es meine Pflicht iſt, Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſo zum Gegenſtande meines Willens zu machen, daſs ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erſtere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieſes auch nicht zu wollen, ſondern es iſt mir durch ein unnachlaſsliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muſs, geboten. Da nun die Glückſeligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, ſo kann ich ſie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich vorausſetze, daſs die Einrichtung der Natur von einem Weſen abhängt, welches jene Verbindung zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit will und bewirkt. Dieſe Vorausſetzung iſt nicht willkührlich, ſondern ein Bedürfniſs meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengeſetz in derſelben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem ſolchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig iſt, weil ſich das Bedürfniſs nicht auf Neigung, ſondern auf Pflicht gründet, iſt für das Subject zulänglich. Nun heiſst ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, ein Glaube, und weil dieſer Glaube ein Bedürfniſs der Vernunft iſt, ein Vernunftglaube. Die Annehmung oder das Fürwahrhalten des Gegenſtandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion ſelbſt (der Erkenntniſs, daſs etwas darum ein göttliches Gebot iſt, weil es meine Pflicht iſt,) iſt alſo ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundſätze als nothwendig vor, die nicht durch die Vernunft als ſolche erkannt werden können, ſondern welche die Gottheit ſelbſt als ſolche bekannt gemacht haben ſoll, ſo heiſst das Fürwahrhalten derſelben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. ſoll ich nicht anders meine Pflicht für

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich ſind, anerkenne, daſs etwas anders darum meine Pflicht ſei, weil es göttliches Gebot iſt, ſo iſt das ein Afterdienſt, wodurch die moraliſche Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung ſeyn, und alſo dem Vernunftglauben Eingang verſchaffen und ihm zur Stütze dienen ſoll, zum Zweck oder ſelbſt zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Abſicht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein ſolcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohndienſt, welcher ſelig machen ſoll, ohne daſs die Handlungen aus moraliſchen Beſtimmungsgründen des Willens geſchehen. (S. Aberglaube IV. R. 250.)

2. Kant erklärt den Afterdienſt (R. 256) auch ſo, er ſei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſte gerade entgegen gehandelt wird. So iſt z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Afterdienſt; und man kann daher noch zwiſchen religiöſer Superſtition oder religiöſem Aberglauben und Afterdienſt ſo unterſcheiden, daſs man den erſtern für den Wahn, die Ueberredung ſelbſt, letztern für die Befolgung dieſes Wahns oder das Handeln nach dieſer Ueberredung nimmt. Dieſes iſt die objective Bedeutung dieſes Worts, in welcher daſſelbe in dieſer Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht iſt allein der wahre Dienſt Gottes. Alles, was der Menſch noch auſser demſelben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, iſt die Befolgung eines bloſsen Religionswahns, und Afterdienſt Gottes in objectiver Bedeutung (2); ſei es auch, daſs Gott ſelbſt, neben dem guten Lebenswandel des Menſchen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menſchen zu machen.

Aber selbst den auf Versicherung einer heiligen Geschichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienstliches vor Gott ansehen, ist Religionswahn, und ein solcher Glaube, oder vielmehr das blosse abgenöthigte Bekenntniss, dass man es glaube, ein Afterdienst. Bei denen, die diesen Wahn haben, entspringt dieses Bekenntniss davon aus Furcht, und ist folglich nichts sittliches. Dieses Bekenntniss, als verdienstlich, soll folglich den guten Lebenswandel ersetzen, und vereitelt also die Absicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienst will durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läfst uns aber in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Trost. Denn sie sagt: dass, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Gesinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewisse Kirche alle Menschen, die das der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wissen, zur ewigen Verwerfung; so würde sie damit einen Afterdienst, nehmlich das Wissen des Ergänzungsmittels als Dienst Gottes einführen, der sich also auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienst Gottes hat keine Grenzen, wenn sich der Mensch von der Maxime oder Handlungsregel, dass der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienst Gottes sei, nur im mindesten entfernt; denn über diese Maxime hinaus ist alles willkührlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Person bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moralische Gesinnung. Man kann die Worte des römischen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf sie anwenden: es ist ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung ist, viel thut, und doch nichts thut (R. 263).

6. Der Dienst Gottes ist als solcher in nichts von einander wesentlich verschieden, wenn er nicht moralisch ist. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, sind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es ist bloſse Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten, Lebensarten und der Localität gegründet ist. Gott kann man nur durch moralische Gesinnungen wohlgefällig werden, so fern sie sich in Handlungen als lebendig darstellen, alles übrige ist frommes Spielwerk und Nichtsthuerei, es müſste den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Classe der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte, weiſs die Vernunft nichts, also giebt es auch keinen Afterdienst der ächten Tugendgesinnung. Der Eigendünkel, sich der Idee seiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, ist nur zufällig. Den höchsten Werth aber in der Tugend zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, sondern baarer zum Weltbesten (höchsten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man also einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihn gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beispiel, indem er von Tungusischen Schamanen und Wogulitzen spricht (R. 270), zu dessen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm seyn werden. Die Tungusen sind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jeniseiflusse bis an das östliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland ist aber das Land an dem Tunguska und Tschunflusse. Sie haben die alte heidnische Religion, die in Sibirien vor diesem allgemein gewesen ist.

Ihre Götzen nennen sie Schewüki. Selbige sind von Holz oder Kupfer. Alle stellen ein unförmliches Gesicht vor, und die kupfernen sind in Leder eingefasst, so dass das Kupfer nur auf der Seite, wo das Gesicht ist, gesehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tungusen selbige, und streichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder sonst etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigsten und schwersten Angelegenheiten aber nehmen sie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reisen durch Sibirien, aus den Beschreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der besten und neusten Reisebeschreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reise durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Diese Schamanen sind Tungusen, welche sich für Zauberer ausgeben, und behaupten, dass sie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die sie zwingen können den Menschen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tungusischen Schamans in Nertschinsk zu sehen. Er kam auf unser (der Reisegesellschaft) Verlangen den 26. Jun. (1735) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, dass er seine Künste zeigen sollte, so bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werst weit von der Stadt auf das Feld, und legte daselbst ein grosses Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreise sitzen liess. Er selbst zog sich bis auf die blosse Haut aus, und seinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eisernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eisernes Horn zu unserm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trommel (wie sonst gewöhnlich ist), wovon er diese Ursache anführte, dass ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, sagen sie, befiehlt es nicht eher, als bis er sich entschliesst, mit dem Schaman den genauesten Umgang zu haben. Und zwar ist es der oberste Teufel, und jeder Schaman hat seine eigenen, und wer die meisten hat, kann seine Kunst

am ſicherſten ausüben; jedoch ſoll ein ganzes Heer ſolcher kleinern Teufel in ſeinem ganzen Leibe nicht ſo viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des oberſten Teufels ſtecke. Dies war der Eingang, womit unſer vermummter Zauberer ſeine Hexerei anfing. Dabei lief er innerhalb des Kreiſes, den wir ausmachten, längſt dem Feuer und um daſſelbe ganz cavaliereinent hin und her, und ſtimmte durch das Raſſeln ſeiner eiſernen Tändeleien die hölliſche Muſik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke ſchritt, ſprach er uns einen Muth ein, daſs wir dasjenige feſt glauben ſollten, was er uns auf unſere Fragen antworten würde, und verſicherte dabei, daſs ihn ſeine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, daſs er während den Gaukeleien ſeine eiſernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unſere Köpfe fliegen laſſen möchte. Er fing endlich an zu ſpringen und zu ſchreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einſtimmte. Er hatte von ſeinen Glaubensgenoſſen ein Paar mit ſich genommen, die ſich unvermerkt in unſern Kreis mit eingeſchlichen hatten und mit ihm ſangen, damit es die Teufel deſto beſſer hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weiſs machen, daſs die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wiſſen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er ſeine Künſte, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unſrer Meinung beſtärkt, daſs alles Betrügerei wäre.

8. Die Wogulen oder Wogulitſchi gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; ſie wohnen zwiſchen dem Jugriſchen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten deſſelben (Büſchings Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 130. Gatterers Abriſs der Geographie S. 643. 645). Den von Kant angeführten Gebrauch der Wogulitſchi, die Tatzen von einem Bärenfell ſich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: ſchlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. Pallas Reiſen, in der Sammlung der beſten

und neuest. Reisebeschr. 19. B. 16. Hauptst. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht ist es die Sitte einer andern Sibirischen Nation.

9. Kant sagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäische Prälat, und der sublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, ist zwar von einem tungusischen Schaman, und dem ganz sinnlichen Wogulitzen, sehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterschieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienst lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Ueberschritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienst im Glauben gewisser statutarischer Sätze oder Begehen gewisser willkührlichen Observanzen zu setzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nehmlich, wodurch sie sich zu einer (auch sichtbaren) Kirche bekennen, die, ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach, allein die wahre allgemeine seyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Absicht, die alle Menschen bei ihrem Gottesdienst haben, ist, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, s. Tempeldienst, Kirchendienst. Da sie ihr Loos von einem verständigen Wesen erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie, als seinem Willen unterworfene Wesen, durch ihr Thun und Lassen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schicksal von seinem Willen abhängt, und es folglich geneigt seyn muss, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden soll. Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen fing sich daher nicht mit der Religion, sondern mit einem knechtischen Gottes- oder Götzendienst an. Eine auf dem Bewusstseyn seines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menschen diesen Gottesdienst ab (R. 296). Als moralisches Wesen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn sie

einen moralisch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihm jede andre Handlung, wenn sie nicht zum moralisch guten Lebenswandel gehört, nur in so fern angenehm seyn, als sie darauf hinwirkt, dazu dient, und in so fern ein Dienst Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Mensch aber, welcher durch moralisch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tungusische Schaman, oder der Wogulitsche, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken soll, Zaubern (die Kunst zu zaubern aber, die schwarze, die Kunst auf gute Engel zu wirken, die weisse Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken soll, das Fetischmachen nennen kann. S. Fetischmachen, Aberglauben 4. (R. 273.).

12. Es giebt Observanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moralischen Gesinnung dienen. Sie enthalten an sich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beistand Gottes gleichsam herbei zu zaubern; denn es ist zwischen blofs physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Gesetze. Mancher Mensch aber sucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels, sondern noch überdem vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig, und für die Erreichung dieses Objects seiner guten moralischen Wünsche blofs empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menschen (durch Einflufs auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern auf etwas Empfangenes (R. 273.).

13. Gott gefällt nur das moraliſche ſchlechthin, darnach muſs ſich der Menſch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Geſinnungen der Pflicht entſpringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſses Fetiſchmachen, und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moraliſche Geſinnung mit den bloſsen Mitteln dazu verbindet, iſt hier ſehr wichtig, und in ihrer Unterſcheidung beſteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, ſo wird dem Menſchen das Joch eines ſtatutariſchen Geſetzes aufgelegt. Die Beobachtung ſtatutariſcher, folglich einer Offenbarung bedürfender Geſetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloſs als Mittel für die moraliſche Geſinnung, iſt ein Afterdienſt (R. 275.). S. Fetiſchmachen.

14. Die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchmachen regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derſelben ausmachen, iſt ein Pfaffenthum. Beiſpiele hierzu giebt die muhamedaniſche Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beſchneidung, das Faſten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweinefleiſch einſchränkt; vom Faſten iſt noch das Frauenzimmer frei (Reiſen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man ſieht aber leicht, daſs dieſe Verfaſſung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetiſchmachen iſt. Mit dieſem Fetiſchmachen grenzt ihre Kirchenform ſehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es iſt das die Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verletzung der Principien des allein ſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, der das andere untergeordnet iſt, einräumen ſoll. Es iſt billig, daſs ſelbſt der Unwiſſende, oder an Begriffen Eingeſchränkteſte, auf eine ſolche Belehrung, oder innere Ueber-

zeugung, Anſpruch machen könne. Das Sittengeſetz allein leitet aber zu einem ſolchen reinen Religionsglauben, der jedem Menſchen nicht allein begreiflich, ſondern auch im höchſten Grade ehrwürdig iſt, ſ. Religionsglaube; ja es führt dahin ſo ganz natürlich, daſs er jedem Menſchen ganz und gar abgefragt werden kann. Es iſt alſo nicht allein klug, ſondern auch Pflicht, von dieſem anzufangen. Daſs nicht bloſs „Weiſe nach dem Fleiſch" (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Anſehung ihres wahren Heils berufen ſeyn werden; denn dieſes Glaubens ſoll das ganze menſchliche Geſchlecht fähig ſeyn — ſondern „was thöricht iſt, vor der Welt" (1 Cor. 1, 27.) iſt vernünftig. Der Geſchichtsglaube ſcheint, den Begriffen nach, deren er bedarf, von dieſer Art zu ſeyn. Eine einfältige Erzählung aufzufaſſen und andern mitzutheilen, iſt ja leicht. Es iſt auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimniſſe nachſpricht. Ein Glaube, der ſich auf eine, von langer Zeit her für authentiſch anerkannte, Urkunde gründet, iſt überdem den gemeinſten menſchlichen Fähigkeiten angemeſſen, ſ. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeſchloſſen ſeyn, und der kann ihn nicht faſſen, wie er den faſst, auf welchen das Geſetz hinführt, das dem Menſchen gleichſam buchſtäblich ins Herz geſchrieben iſt (R. 278.).

16. So fern nun der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung deſſelben nach den der Menſchheit überhaupt vorgeſchriebenen Geſezzen vorzüglich gerichtet iſt, kann man nun noch fragen: ob in derſelben nur Gottſeligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen ſoll. Gottſeligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verſtanden wird, im objectiven Sinn, am beſten aus, ſ. Gottſeligkeitslehre, Religion (R. 281).

17. Die Gottſeligkeit enthält zwei Beſtimmungen der moraliſchen Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott:

1) Furcht Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erſte iſt einerlei mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Geſetz. Auſser der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines überſinnlichen Weſens. Muſs nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für ſich kann die Gottſeligkeitslehre nicht den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung ausmachen, ſondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgeſinnung zu ſtärken. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückſeligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewieſen, daſs die Tugendlehre durch ſich ſelbſt beſteht, und ſie kann, ſelbſt ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muſs durch Schlüſſe aus dem Menſchen heraus vernünftelt werden, der Menſch hat ihn nicht ſchon ganz in ſich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kömmt alſo in dem, was die moraliſche Geſinnung betrifft, alles auf den oberſten Begriff an, dem man ſeine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend iſt. Iſt die Verehrung Gottes das Erſte, der man alſo die Tugend unterordnet, ſo iſt der Gegenſtand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Weſen gedacht, dem wir nicht durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern durch Anbetung und Einſchmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion iſt aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottſeligkeit iſt alſo nicht ein Surrogat der Tugend, um ſie zu entbehren, ſondern die Vollendung derſelben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unſrer guten Zwecke gekrönt

zu werden. In diesem Sinn „ist auch die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens" (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verschiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienst, den diese Glaubensarten hervorbringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniss auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaism zog sich, seiner ersten Einrichtung nach, da sich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Obsfervanzen, von allen andern Völkern absondern sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu.

b. Der Muhammedism findet seine Bestätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterscheidet sich daher durch Stolz.

c. Der Hinduische Glaube hat eine übelverstandene Demuth zum Grunde, und sein Character ist daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Christianism, wie er gemeiniglich gewesen ist, hatte den Grundsatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtische Gemüthsart an. Unmittelbare Beschäftigung mit Gott nehmlich, durch Ehrfurchtsbezeigungen, als Uebung der Frömmigkeit, ist Andächtelei (s. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohndienst (*opus operatum*) gezählt werden muss, nur dass sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher Gefühle hinzuthut, und muss folglich eine knechtische Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th. 2. Th. §. 1—3.

Aggregat,

Rhapsodie, *aggregatum*, *ens per aggregationem*, *agrégé*. Wenn ein Ganzes der Erkenntniss aus mehreren Theilen so entsteht, dass die Theile in eine zufäl-

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles bloss zufällig, sie heissen nehmlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 3. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, dass ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nehmlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, dass es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nehmlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.),

daher giebt es zwölf solcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verstand vorgestellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heissen, nehmlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.

Dies ist nun kein Aggregat, sondern ein System der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieser zufälligen Verbindung, dass sie nehmlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate sind, stehen nur alle extensive oder ausgedehnte Grössen, d. h. solche, deren Theile neben einander oder nach einander sind. Alle Erscheinungen werden als Aggregate angeschauet, wodurch allein die Vorstellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorstellung der Ausdehnung entsteht eben bei mir dadurch, dass ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und so die Vorstellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterschied zwischen Aggregat und System bestehet also darin, dass das Aggregat eine Menge Theile ist, wie sie mir nach einander gegeben werden, das System aber eine Menge Theile, wie sie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kasten werfe, so habe ich ein Aggregat, wenn ich sie nach den Regenten, die sie schlagen liessen, ordne, ein System von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heisst aber auch eine Menge Theile, die nicht so mit einander in Verbindung stehen, dass sie eine continuirliche Grösse ausmachen, sondern so, dass der Zusammenhang der Gleich-

artigkeit (welchen man den mathematifchen nennen kann) immer unterbrochen ift. Dann ift es dem Continuum entgegengefetzt. Eine continuirliche Gröfse hat die Befchaffenheit, dafs fie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derfelben der kleinfte ift, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und fo klein wäre, dafs nicht noch eine kleinere in derfelben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen ift jeder Theil für fich begrenzt, und kann daher getrennt feyn, oder auch mit andern Theilen phyfifch zufammenhängen (welchen man den dynamifchen Zufammenhang nennen kann), nur müffen diefe Theile nicht mit ihm gleichartig feyn, wodurch eben die Grenze beftimmt und der (mathematifche) Zufammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat befteht alfo aus difcreten Gröfsen, oder folchen, die zufammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler ift auch in diefem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper ift ein Aggregat verfchiedenartiger Maffen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. 4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 204. 212.

Leibnitz nouveaux effais fur l'Ent. hum. liv. II. ch. 24. p. 185.

Kiefewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggregation,

aggregatio, *aggregation*. Die Zufammenhäufung extenfiver Gröfsen, wodurch Aggregate entftehen. Es ift diefes eine befondere Verbindung (Synthefis) folcher extenfiven Gröfsen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zufammenhang mit einander gefetzt werden, entweder blofs nach Gefetzen des Erkenntnifsvermögens, dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl diefe Erfahrung oder empirifche Verbindung durch das Erkenntnifsvermögen entftanden ift, z. B. das Aggregat der Erdfchichten in einem gegrabenen Brun-

nen; oder zugleich nach Gesetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir selbst die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, so ist diese Verbindung eine Aggregation nach Gesetzen der Willkühr. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn sie nicht nach dem Inhalt gestellt werden, ist eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 201. *)

All

der Realität, *omnitudo realitatis*, *le tout de la realité*, heisst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenschaften zusammen sind, so dass keine derselben fehlt. Das Object selbst heisst das transscendentale Ideal. S. transsc. Ideal.

2. Die oberste Weltursache ist nun das Object einer solchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. s. w. Durch Physicotheologie (Erkenntniss Gottes durch die Natur), in welcher von der Weltgrösse, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers geschlossen wird, finden wir diese Idee aber nicht realisirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewissen Grad der Grösse und Ordnung der Welt, über den unsre Beobachtung, unsrer eigenen Eingeschränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von grosser Macht, aber nicht von Allmacht, von grosser Klugheit und sittlich guter Gesinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Also ist der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entsprungen, sondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein solches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Daseyn

eines ſolchen Objects nothwendig ſchlieſsen müſste. Die Phyſicotheologie kann alſo keinen beſtimmten Begriff von einer oberſten Welturſache geben (C. 656).

3. In dem Beweiſe vom Daſeyn einer oberſten Welturſache, die das All aller Realitäten ſeyn ſoll, aus der Gröſse und Ordnung der Welt, kommen wir alſo nur immer zu einer ſehr mächtigen, ſehr klugen und guten Welturſache, aber zu einem Weiſen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns dieſelbe Kluft, die zwiſchen der allergröſsten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich iſt. S. Phyſicotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 656.

Allerperſönlichſt.

1. Allerperſönlichſtes Recht (*ius perſonaliſſimum*) iſt ein ſolches Recht, das eine Perſon betrifft, welche dieſem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Perſon eine Genüge thun kann. Ein ſolches Recht iſt z. B. das des Ehemanns auf ſeine Gattin (K. 106). Bei dieſem Rechte iſt die Perſon, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und daſſelbe. Der Berechtigte iſt durch ein ſolches Recht der Beſitzer einer Perſon als einer Sache, die er aber nur als eine Perſon gebrauchen darf. Dieſes Recht iſt überdem nicht veräuſserlich, ſo wie auch die allerperſönlichſte Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114.).

2. Allerperſönlichſte Schuld (*debitum perſonaliſſimum*). Hierunter wird eine ſolche Schuld verſtanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher ſie auf ſich geladen hat. Derjenige, der eine ſolche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht bloſs auf ſeiner Perſon haftet (dann wäre ſie perſönlich), ſondern welche nur Er, durch ſeine Perſon, abtragen kann, hat die allerperſönlichſte Schuld auf ſich (R. 95). Eine ſolche iſt z. B. die Sündenſchuld der Menſchen.

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abſchn. c. S. 95. Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſch. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieſes Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden ſoll, nehmlich daſs das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewiſſen Bedingungen, von Jedermann auf die nehmliche Art angeſchauet oder gedacht werden muſs, je nachdem es eine Anſchauung oder ein Begriff iſt. Ein Urtheil z. B. iſt allgemeingültig, heiſst, Jedermann muſs, unter den nehmlichen Bedingungen, ſo urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in ſubjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beſchaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nehmliche Art mit dem Subject verbunden werden muſs. Iſt nehmlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt ſie in dem durch das Urtheil vorgeſtellten Object, ſo iſt es ein objectiv, iſt ſie aber ſubjectiv, d. i. liegt ſie in dem, das Object durch das Urtheil ſich vorſtellenden, Subject, ſo iſt es ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Roſen ſind roth, iſt ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils iſt im Erfahrungsobject, den rothen Roſen; die Roſen ſind ſchön, iſt ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geſchmack des Urtheilenden, durch den man allein etwas ſchön findet. Bei dem erſten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Roſen beigelegt werden muſs, nehmlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtſtrahl ſo geſpalten wird, daſs nur der rothe Strahl unſer Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat ſchön den Roſen beigelegt wird, denn dieſes liegt nicht

in dem Erkenntnifsvermögen durch Begriffe, fondern in dem Gefchmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich fubjectiv ift.

3. Ift nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, fo mufs es auch logifche Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, fo mufs es von jedem folchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logifche Quantität des Urtheils aus, nehmlich dafs es ein allgemeines Urtheil ift. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen ift niemals logifch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, fondern auf einem Gefühl im Subject, folglich ift ein folches Urtheil allemal äfthetifch oder ein Gefchmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil ift auch jederzeit fubjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten ift, gilt; fo gilt es auch für Jedermann, der fich einen Gegenftand durch diefen Begriff vorftellt. Wenn das Urtheil, die Rofen find roth, foll für wahr erkannt werden, fo mufs in jedem erkennenden Subject, fobald es auf die Farbe der Rofe merkt, oder daran denkt, das Erkenntnifsvermögen fo befchaffen feyn, dafs das Subject fagen kann, ich erkenne, dafs die Rofen roth find. Die objective Allgemeingültigkeit ift daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorftellung auf das Erkenntnifsvermögen jedes Subjects. Von einer fubjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der äfthetifchen, läfst fich nicht auf die logifche fchliefsen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden find, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, dafs die Rofen fchön find, läfst fich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil fonft die Schönheit derfelben auf einem Begriff von etwas im Object Rofe beruhen, und folglich mit dem

Verſtande erkannt werden müſste, welches nicht möglich iſt. Die ſubjective Allgemeingültigkeit, welche man auch ſchlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, beſtehet alſo in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorſtellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 23).

5. Der logiſchen Quantität nach ſind alle ſubjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn ſubjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem beſtimmten Gegenſtande der Anſchauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur ſagen: dieſe Roſe, die ich anblicke, iſt ſchön, nicht aber die Roſen ſind ſchön. Bringe ich aber die Anſchauung des einzelnen Gegenſtandes auf einen Begriff, ſo kann ein logiſches Urtheil daraus werden, das ſich durch Vergleichung auf ein äſthetiſches gründet, wenn die ſubjective Bedingung, der Geſchmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgeſtellt wird, daher kann man urtheilen: die Roſen ſind ſchön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſoll, ſo muſs es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeingültigkeit eines äſthetiſchen Urtheils iſt eine wichtige Merkwürdigkeit, weil ſie eine Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil dieſe Roſe iſt ſchön z. B. ſinne ich Jedermann an, er ſoll ſie ſo finden. Dieſes verhält ſich nicht ſo, wenn ich ſage, dieſe Roſe riecht angenehm, denn dabei verſtehe ich immer ſtillſchweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerven ſo wie die meinigen modificirt ſind.

7. Der Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, ohne daſs dabei ein Begriff zum Grunde liegt, iſt das weſentliche Kennzeichen des Geſchmacksurtheils. Denn dadurch, daſs kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterſcheidet es ſich von einem logiſchen Urtheil. Und

dadurch, dafs es auf Allgemeingültigkeit Anfpruch macht, unterfcheidet fich das Gefchmacksurtheil von einem Urtheil, das blofs auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet ift, und wodurch ich das Object blofs für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. diefe Rofe riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewiffe Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir diefes letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengefchmack, das Vermögen des wirklichen Gefchmacksurtheils, den Reflexionsgefchmack nennen. Die umftändlichere Auseinanderfetzung diefer Begriffe würde hier für unfre Abficht zu weitläuftig feyn, weil wir fonft eine vollftändige Critik der äfthetifchen Urtheilskraft hierherfetzen müfsten; wir hoffen aber, dafs das Gefagte hinreichen werde, fich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Gefchmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abfchn. I. B. 2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; äfthetifche, f. Allgemeingültig; der Kirche, f. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transfcendentale, *amphibolia transfcendentalis*, *ambiguitas transfcendentalis*, *amphibologie transfcendentale*, *ambiguite transfcendentale*.

Die Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Wasser, die ihrer Gröſse und Beschaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, sie müſsten entweder ein und eben derselbe Wassertropfen seyn, oder diese vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz sei nicht möglich, so gründet sich diese Behauptung auf einer Verwechselung der Erscheinung, die man Wassertropfen nennt, mit einem reinen Verstandesobject, für das man den Wassertropfen nimmt. Wäre nehmlich der Wassertropfen kein sinnliches, sondern ein intelligibeles Ding, welches bloſs durch den Verstand erkannt würde, und folglich nur vermittelst Merkmale des Verstandes, so müſsten freilich zwei Wassertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch dieselben, und beide ein und derselbe Wassertropfen seyn. Aber da sie sinnliche Gegenstände oder Erscheinungen sind, so müssen sie im Raum und in der Zeit vorhanden seyn, und zwei völlig congruente Wassertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinnlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nehmlich Ort und Lage, Vorherseyn und Nachherseyn u. s. w. unterschieden werden; sie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verschiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demselben Orte zu verschiedenen Zeiten vorhanden seyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechische Wort Amphibolie (ἀμφιβολια) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde schon von den alten Grammatikern als ein Kunstwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* steckt, welches sowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transscendentale Amphibolie heiſst daher eine Zweideutigkeit in den Vorstellungen, die durch Verwechselung der Erkenntniſsvermögen, wodurch sie entspringen, entsteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch Ambiguität, daher konnte man auch die transsc. Amphibolie eine transscendentale Ambiguität nennen.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abschn. II. Buch. Anhang. S. 316. 326.

Quinctilianus Instit. Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn. lib. I. cap. XII.

An sich.

Dinge an sich, Dinge an sich selbst, Verstandeswesen oder Noumenen im negativen Verstande, transscendentale Gegenstände, das Nichtsinnliche, das aussersinnliche Substrat der Erscheinungen, das übersinnliche Substrat der Erscheinungen, τα ὀντα καθ' ἀυτο, τα ὀντως ὀντα, τα νοητα, *Noumena sensu negativo*, heissen in der critischen Philosophie die Dinge, die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere sinnliche Anschauungsart (mithin nicht bloss als Erscheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die sinnlichen Gegenstände, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, d. i. als Gegenstände, die wir bloss durch die Art, wie unsere Sinne afficirt werden, kennen; so denken wir sie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniss derselben gelangen, nehmlich, dass sie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefasst, d. i. angeschauet werden. Alles das, wovon wir sagen, es fällt uns in die Sinne, ist sinnliche Vorstellung, d. h. eben sowohl das Product einer Fähigkeit unsers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heisst, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verstand genannt wird, nur mit dem Unterschiede, dass die Sinnlichkeit afficirt (s. Afficirt) werden muss, wenn ein solches Product entspringen soll. Der Tisch z. B., an dem ich schreibe, ist ein solches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Wesen, die eine solche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anschaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein solches Ding sich

jetzt hier ſinnlich vorſtellen müſsten. Wenn ich nun daran denke, daſs dieſer Tiſch für mich da iſt, dadurch, daſs ich ihn in einer ſinnlichen Vorſtellung vor mir habe, oder anſchaue, ſo beziehe **ich ihn auf meine Anſchauungsart**; und betrachte ich den Tiſch als einen Gegenſtand, der allein vermittelſt dieſer ſinnlichen Vorſtellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar iſt, ſo nenne ich ihn eine **Erſcheinung**, um damit anzudeuten, daſs wenn meine Sinnlichkeit, mit ſammt der Sinnlichkeit aller der Weſen, die den Tiſch anſchauen, vernichtet würde*), der Tiſch zu-

*) Dieſe Vorſtellung, **von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller ſinnlichen Weſen**, ſich machen, um zu ſehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntniſs übrig bleibt, verſteht Kant unter dem Ausdruck, **von allen ſubjectiven Bedingungen in der Anſchauung abſtrahiren** (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philoſophie*. 1796, S. 691. f. finde ich Vorſtellungen vom Begriff eines **Dinges an ſich**, denen ich nicht beiſtimmen kann. **Erſtlich** wird daſelbſt dieſer Begriff eine **Denkform** genannt; allein eine Denkform muſs einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke ſeine Form durch ihn erhalte, der Begriff **Ding an ſich** aber dient gar nicht dazu, daſs reale **Gedanken**, d. i. Erfahrungserkenntniſs durch ihn möglich werde. Der Begriff **Ding an ſich** iſt ja keine Categorie. **Zweitens** heiſst es dort: „Der transſcendentale Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntniſs mit den daraus gezogenen richtigen Schlüſſen für Realität;“ das iſt zu verſtehen für Realität der Erfahrungserkenntniſs, d. i. der Erkenntniſs von Erſcheinungen und nicht von Dingen an ſich. Was ſoll alſo die Behauptung bedeuten: „Daſs die Subſtanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menſchliche Geſchlecht ausſtürbe, daran iſt gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Waſſer u. ſ. w. bleiben, und ſich nach ſeinen Geſetzen verändern.“? Aber wie iſt das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anſchauet, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Waſſer ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechſeln. Luft und Waſſer ſind ja **Erſcheinungen**, und können als ſolche nur **in uns**, den **Subjecten der Erſcheinungen** exiſtiren (C. 59); wie können ſie denn exiſtiren, wenn auch das menſchliche Geſchlecht (**alle Subjecte der Erſcheinungen**) ausſtürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn alſo **Ding an ſich** ſo viel heiſsen ſoll, als was ſeiner Realität nach unabhängig von dem

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tiſch, ſein Daſeyn unſrer Anſchauung verdankt (ſ. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erſcheinung gehört nehmlich zweierlei, das aber nur logiſch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

a. daſs die Sinnlichkeit afficirt werde;

b. daſs ſie anſchaue.

Das erſte kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anſchauen wird nun die, dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, entſpringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Beſchaffenheiten begabt, die nur durch die beſondere Bnſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit möglich ſind, und in ſo fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches ſeinen Grund in der Empfindung ſelbſt hat, und in ſo fern zufällig iſt. Daſs der Tiſch vor mir lang und breit und hoch iſt, rührt von derjenigen Beſchaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher ſie ſich Etwas als nach drei Dimenſionen ausgedehnt vorſtellt; daſs der Tiſch aber ſeine beſtimmte Gröſse nach den drei Dimenſionen hat, iſt zufällig, und liegt in der uns unbe-

Subjecte exiſtirt; ſo iſt unſtreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an ſich, und das Sonnenſyſtem wird ſich noch bewegen, wenn auch alle vorſtellende Weſen aus der Natur verſchwinden ſollten" nicht anders erklären, als daſs hier von der Realität in der Erfahrung die Rede ſeyn ſoll. Allein wie kann das Sonnenſyſtem ſich bewegen, wenn kein vorſtellendes Weſen mehr vorhanden iſt, welches Anſchauungen des Raums hat, da Bewegung Veränderung des Orts iſt. Kant ſagt (Prolegom. S. 62): " alle Körper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden, müſſen für nichts als bloſse Vorſtellungen in uns gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als bloſs in unſern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekannte transſcend. Grund fällt mit dem Aufhören aller ſinnlichen Erfahrungserkenntniſs nicht weg; ſo iſt das doch nur ein aus unſerm Erkenntniſsvermögen nothwendig entſpringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Daſs dieſes aber nicht der empiriſche Idealismus (ſ. Berkley) ſei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Beſchaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verſtand ſich die Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen denkt, ſo ſetzt er zugleich voraus, daſs etwas die Sinnlichkeit afficire, und ſiehet, vermöge ſeiner Natur *), ſich genöthigt, jeder Erſcheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erſcheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt iſt, und nur als etwas, das nicht von unſerm Anſchauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), alſo auſser dem vorſtellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anſchauung (die intelligibele Urſache der Erſcheinungen) iſt. Und dieſes uns gänzlich unbekannte Gedankending, dieſer Gegenſtand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt iſt, heiſst das Ding an ſich, die Nichterſcheinung, das Nichtſinnliche, ſ. Aeſthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verſtand denkt ſich aber auch andere, logiſch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenſtände unſrer Sinne ſind, als ſolche Dinge an ſich, z. B. die Objecte der Ideen unſrer Vernunſt, Gott, Geiſt u. ſ. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verſtand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unabhängiges, auſser uns vorhandenes Weſen. S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 350. C. 306.) ſich nun eine ſehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche groſsen Miſsverſtand veranlaſſen kann. Da der Verſtand ſich, auſser der Erſcheinung, noch eine Vorſtellung von einem Dinge an ſich macht, ſo will er dieſes Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein ſinnlicher Stoff vorhanden iſt, weil es nicht Erſcheinung iſt, ſo bleibt zur Erkenntniſs deſſelben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Urſache, denkt.

reinen Verſtandes, wodurch ſich der Verſtand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müſſen, weil der Verſtand durch ſie alles denkt. Das ſind die Categorien, oder reinen Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuſchung, daſs man die Vorſtellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verſtandesweſen, welches man ſich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch auſser unſrer Sinnlichkeit vorhanden iſt; und daſs man ſich dann unter dem bloſsen Begriff des, durch die reinen Categorien beſtimmten, Dinges überhaupt, das Ding an ſich vorſtellt. Ich frage z. B., was iſt dieſer Tiſch auſser mir, wenn ich ihn nicht anſchaue? und wer ſich durch jene Täuſchung verleiten läſst, der antwortet: er iſt Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt iſt, er iſt eine Subſtanz, die ihre Accidenzen hat, er iſt die Wirkung einer Urſache, und muſs mit andern Dingen im Zuſammenhange ſtehen, er hat Wirklichkeit, und iſt daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tiſch, an ſich ſelbſt, als Ding an ſich ſeyn mag: ſondern wir haben uns nur die reinen Verſtandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Subſtanz u. ſ. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erſcheinung als Merkmale zukommen müſſen, weil es ſonſt nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir dieſe Categorien dem Dinge an ſich, ſtrenge genommen, ſo wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn ſonſt iſt das Ding nicht Ding an ſich, ſondern ein bloſs im Verſtande vorhandener Gedanke, der ſeine Beſtimmungen eben ſo, durch die Beſchaffenheit des Verſtandes erhält, als die Erſcheinung Tiſch, durch die Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimenſionen u. ſ. w.

b. würde auch kein Ding an ſich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterſchieden ſeyn;

denn da die Categorien bloſs die Merkmale eines Dinges überhaupt ſind, abſtrahirt von den ſinnlichen Eigenthümlichkeiten deſſelben, ſo kommen dieſe Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an ſich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an ſich beilegten, welches wir dem Tiſch zum Grunde legten, ſind daher auch die Prädicate eines Geiſtes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Dingen an ſich (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verſtand von jedem Gegenſtande der Sinne fragen muſs, was iſt er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder auſser dem anſchauenden Subject? Nun haben wir geſehen, daſs wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenſtande weglaſſen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erſt noch ſeinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anſchauung, oder ſinnliche Vorſtellung, bekommen muſs. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, daſs ſie den unſrer Sinnlichkeit zur Anſchauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie ſind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können ſie aber nur vermittelſt des Raums und der Zeit ſein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich ſind ſie auch auf Dinge an ſich, die, als Nichtſinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und dieſe können daher auch nicht durch ſie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tiſch z. B. als Ding an ſich betrachtet, ſoll Ein Ding ſeyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit iſt, ſo verliert hier der Begriff der Einheit ſeine Bedeutung. Denn die Einheit iſt dasjenige, was Dinge, die zuſammengezählt werden ſollen, mit einander gemein haben (Käſtner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit iſt aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorſtellung gemeinſamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tiſch

hat als Ding an ſich Realität, iſt Subſtanz; das iſt eben ſo unverſtändlich. Denn Realität iſt das im Begriff, was der Empfindung correſpondirt, d. i. die Empfindung, in ſo fern ſie gedacht wird. Denke ich mir nehmlich etwas, ohne daſs daſſelbe je empfunden werden kann, ſo hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt alſo an, daſs das, was ich denke, nicht bloſs ein Gedanke iſt, ſondern auch etwas vorhanden iſt, alſo ſich in der Zeit überhaupt befindet (ohne daſs, wie bei der Exiſtenz, die Zeit beſtimmt wird). Ohne Zeit aber iſt auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann bloſs logiſch, oder zeigt an, daſs ich in dem Begriff des Tiſches etwas denke, was ihm zukömmt, daſs von ihm Bejahungen gelten, aber es iſt keine anzugeben. Die Subſtanz iſt das Unwandelbare im Daſeyn, dieſes ſetzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nehmlich daſs etwas an ihr wandelt in der Zeit, ſie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, ſo behält der Begriff der Subſtanz bloſs eine logiſche Bedeutung, nehmlich die, daſs etwas immer Subject eines Urtheils iſt. Das Urtheil, der Tiſch iſt immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntniſs, da uns die Realitäten des Tiſches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden iſt, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, ſie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgeſtellten Anſchauungen, oder auf die Zuſammenfaſſung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorſtellungen anſchauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (auſser der Erfahrung) bloſs etwas Ideales ſind, und auſser dem anſchauenden Subject keine Wirklichkeit haben, ſo können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an ſich, dienen. Wo folglich der Verſtandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Subſtanz),

oder an mehrern ſich Befindendes (Einheit), beſtimmen kann, da hört der ganze Gebrauch und, wie wir geſehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das iſt folglich der Fall mit dem Dinge an ſich. Ohne die Categorien läſst ſich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einſehen, wie ſolche Dinge an ſich, die doch durch Categorien ſollen gedacht werden, möglich ſeyn ſollen. Die (metaphyſiſche) Möglichkeit eines Dinges kann nehmlich niemals bloſs daraus folgen, daſs die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widerſprechen. Denn geſetzt, dieſer Begriff wäre falſch, und auch die Prädicate, ſo dürfte beides ſich eben nicht widerſprechen, und dennoch würde das Urtheil falſch ſeyn; oder es gäbe gar nicht ein ſolches Ding, deſſen Begriff das Subject im Urtheil giebt, ſo geben ja alle Urtheile darüber, wären ſie auch noch ſo ſehr von allen Widerſprüchen frei, bloſs Schimären. Wie kann man alſo wiſſen, ob ſolche Schimären exiſtiren können? Bloſs dann iſt die (metaphyſiſche) Möglichkeit des Gedachten geſichert, wenn man ihn in einer Anſchauung darſtellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch ſo deutlich und beſtimmt definirt hat, dennoch erſt zu zeigen, wie das, was er definirte, conſtruirt oder in der Anſchauung dargeſtellt werden kann; welches eben die Abſicht der Aufgaben in der reinen Geometrie iſt. Wenn wir alſo die Categorien auf Gegenſtände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich ſeyn ſollen, ſo müſſen dieſe Gegenſtände, auf eine andere nicht ſinnliche Art, angeſchauet werden, damit dieſe Anſchauung den Categorien Inhalt und den durch ſie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenſtände wären alſo Noumenen im poſitiven Verſtande, von welchen unter dieſem Namen gehandelt werden ſoll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an ſich, im empiriſchen Verſtande, ſ. im Artikel Aeſthetik, 11 und Categorien.

5. Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her haben ſich Forſcher der reinen Vernunft auſſer den Sinnenweſen, oder Erſcheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere Verſtandesweſen, welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophiſta p.* 160) ſpricht ſchon von denen, „welche behaupten, daſs es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne*), und ſagt, es ſei in der Welt ſtets eine Gigantomachie geweſen, d. i. es habe immer Himmelsſtürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was ſie anrühren könnten, ſei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten.“ Die Gegner dieſer Himmelsſtürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewiſſe unkörperliche Verſtandesweſen, welche allein Wirklichkeit hätten“**). Die Vertheidiger der erſten Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato ſelbſt aber dachte ſich auſser dem, was er τα αἰσθητα, Sinnenweſen, nannte, noch τα νοητα, Verſtandesweſen, welche er auch τα ὀντα, Dinge an ſich, nannte. Auch Ariſtoteles nahm noch andre Weſen an, als die Sinnenweſen, und ſagte, Gott ſei ein ſolches Weſen (οὐσια κεχωρισμενη των αἰσθητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philoſophen hielten Erſcheinung und Schein für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen iſt, und geſtanden daher, wie wir geſehen haben, den Verſtandesweſen allein Wirklichkeit zu. Der Unterſchied zwiſchen den angeführten Behauptungen einiger alten Philoſophen und denen der critiſchen Philoſophie iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem materiellen und critiſchen Idealismus. Jene alten Philoſophen und alle Idealiſten

*) Οἱ διατεινοιντ᾽ ἀν, παν ὁ μη δυνατοι ταις χερσι συμπιεζειν ἐισιν, ὡς ἀρα τουτο το παραπαν ἐςι.

**) νοητα ἀττα και ἀσωματα ἐιδη βιαζομενοι την αληθινην οὐσιαν εἰναι.

behaupteten: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung ſei nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft ſei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critiſcher Idealiſt: Nur in dem Erkenntniſs durch Sinne und in der Erfahrung iſt Wahrheit, und alles Erkenntniſs von Dingen an ſich, oder von Dingen aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205).

7. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verſtande iſt problematiſch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerſpruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daſs ſie die einzige Art der Anſchauung, und daſs es alſo gar keine andere Erkenntniſs, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammen; denn er ſchränkt die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniſs auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verſtandesweſen hat, um damit anzuzeigen, daſs die Anſchauung hier ihre Grenzen finde, uhd ſich nebſt den Grundſätzen der Aeſthetik nicht über alles erſtrecken könne, was der Verſtand denkt; ſonſt würde alles in lauter Erſcheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weiſe erkannt werden; weil wir keine Anſchauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung haben, durch die uns auſser dem Feld der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon iſt alſo bloſs ein Grenzbegriff, um die Anmaſsung der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, daſs die Erkenntniſs durch die Sinne ſich nicht anmaſsen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniſs zu ſeyn. Dieſer Begriff iſt nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt, wie wir geſehen haben, mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen (C. 310).

8. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſser Verſtandesweſen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Alſo werden hierdurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daſs wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wiſſen, noch wiſſen können; weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl als auch unſere reinen Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſse Sinnenweſen gehen, und, ſobald man von dieſen abgehet, jenen reinen Verſtandesbegriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. S. 294 — 315.
Deſſ. Prolog. §. 32. S. 104. 105.
Deſſ. Schrift, über eine Entdeck. II. Abſchn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, *analogie*. So heiſst die Einerleiheit zweier Verhältniſſe (C. 222). Unter einem Verhältniſs verſtehet man nehmlich die Beſtimmung zweier Vorſtellungen durch einander. Von beiden Vorſtellungen ſagt man, ſie ſtehen mit einander im Verhältniſs. Z. B. Cajus iſt des Titus Vater; hier ſind Cajus und Titus die beiden Vorſtellungen, deren Verhältniſs zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus beſtimmt, er iſt deſſelben Vater, und Titus wird durch den Cajus beſtimmt, er iſt deſſelben Sohn.

2. Die beiden Vorſtellungen, die in einem Verhältniſſe ſtehen, heiſsen die Glieder des Verhältniſſes, und ſind entweder Gröſsen (Quantitäten) oder Beſchaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältniſſe heiſsen dann quantitative oder qualitative

Verhältniſſe. Ein quantitatives Verhältniſs iſt die Beſtimmung zweier Gröſsen, und ein qualitatives Verhältniſs die Beſtimmung zweier Beſchaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematiſche und in qualitative oder philoſophiſche eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heiſsen auch Proportionen, und beſtehen alſo in der Gleichheit zweier Gröſsenverhältniſſe. Die Einerleiheit zweier Gröſsen nennt man nehmlich ihre Gleichheit. Ein Gröſsenverhältniſs iſt aber ſelbſt eine Gröſse, denn wenn ich eine Gröſse durch eine andre beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Gröſse daraus hervorkommen.

4. Gröſsen werden aber durch Zahlen dargeſtellt, indem dieſe die allgemeinen Repräſentanten aller Gröſsen ſind, was alſo von den Gröſsen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere beſtimmen, entweder vermittelſt der Subtraction, oder durch die Diviſion.

6. Vermittelſt der Subtraction werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, um wie viel die eine Zahl gröſser oder kleiner iſt, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetiſchen Verhältniſs, und die Beſtimmung zweier Zahlen durch einander vermittelſt der Subtraction iſt ihr arithmetiſches Verhältniſs, z. B. $20 - 5 = 15$ heiſst, die Zahl 20 ſtehet mit 5 in dem arithmetiſchen Verhältniſs, oder wird vermittelſt der Subtraction ſo durch 5 beſtimmt, daſs ſie um 15 gröſser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, iſt. Schreibe ich alſo $20 - 5$, ſo iſt nicht von 20 an und für ſich ſelbſt, auch nicht von der 5 auſser dieſem Verhältniſs die Rede, ſondern von der Beſtimmung der 20 durch die 5 vermittelſt der Subtraction, d. i. von der neuen Gröſse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rückſicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelſt der Diviſion werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältniss, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Division ist ihr geometrisches Verhältniss, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heisst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältniss, oder wird vermittelst der Division durch 5 so bestimmt, dass 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältniss auch so 20 : 5, und betrachte ich dieses Verhältniss, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 ausser diesem Verhältniss die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen Grösse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücklicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heisst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel $20 - 5 = 36 - 21$, sagt die arithmetische Proportion aus, dass die Zahl 20 um eben so viel grösser ist als 5, um wie viel 36 grösser ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt $5 - 20 = 21 - 36$. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, $a - b = c - d$. Das heisst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, dass die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel grösser oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, grösser oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heisst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{9}$ sagt die geometrische Proportion aus, dass die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

halte, als 36 die 9, nehmlich 4 mal, welches man auch so bezeichnet, 20 : 5 = 36 : 9, und eben so ist die Buchstabenformel a : b = c : d zu verstehen, dass man sich nehmlich unter diesen Buchstaben vier verschiedene Zahlen denke, wovon die erste, welche a heisse, die zweite, welche b genannt werde, so oft enthalte, als die dritte c die vierte d enthält.

10. Diese mathematischen Analogien, sagt nun Kant, sind jederzeit constitutiv, d. h. sie sind die Mittel, durch welche ein Gegenstand, nehmlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nehmlich construirt oder *a priori* dargestellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniss 20 — 5 und das Glied 36, zu einer arithmetischen Proportion gegeben oder bekannt, so lehrt die Lehre von der arithmetischen Proportion, dass man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entspringenden Summe 41 das erste Glied 20 subtrahiren darf, so muss allemal der Rest das vierte unbekannte Glied der arithmetischen Proportion, nehmlich 21 seyn. Der Mathematiker bezeichnet diese Regel so, 5 + 36 — 20 = 21, oder in Buchstaben b + c — a = d. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniss 20 : 5, und das Glied 36, zu einer geometrischen Proportion gegeben oder bekannt, so lehrt die Lehre von der geometrischen Proportion, dass man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entspringende Product mit dem ersten Gliede 20 dividiren dürfe, so muss allemal der daraus entspringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometrischen Proportion, nehmlich 9 seyn, $\frac{5 \cdot 36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiänischen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Kästner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch schlechthin Analogien, und sie bestehen in der Identität zweier Beschaffenheitsverhältnisse. Die Einerleiheit zweier Beschaffenheiten nennt man nehmlich ihre Identität. Ein Beschaffenheitsverhältniss ist aber

ſelbſt eine Beſchaffenheit, denn wenn ich eine Beſchaffenheit (Qualität) durch eine andere beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Beſchaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was alſo der Exponent oder die Zahl, welche aus der Beſtimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniſs iſt, das iſt bei dem qualitativen Verhältniſſe der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entſpringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tiſch iſt roth, entſpringt der Begriff, der rothe Tiſch. Und in ſo fern iſt allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Beſtimmung des Verhältniſſes zweier Qualitäten.

12. Beſchaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargeſtellt werden. Man bedient ſich zwar auch der Buchſtaben und der Zeichen der mathematiſchen Verhältniſſe, um dadurch Beſchaffenheiten zu bezeichnen; ſie kommen aber dann nur, wie wir ſehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Conſtruction oder Darſtellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beſchaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beſchaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander beſtimmen, entweder logiſch oder metaphyſiſch.

14. Logiſch werden zwei Begriffe durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie zwei Begriffe nach den Geſetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logiſchen Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der logiſchen Geſetze des Denkens iſt ihr logiſches Verhältniſs. Solcher logiſchen Verhältniſſe giebt es aber zwei, das Verhältniſs der Vergleichung und das Verhältniſs der Verknüpfung. Man kann nehmlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unter-

fuchen, ob fie dieselben find oder nicht. Diefe Beftimmungen der Begriffe find Verhältniffe der Vergleichung, deren es drei verfchiedene Arten giebt, nehmlich das Verhältnifs der Identität, der Aehnlichkeit und der Verfchiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derfelbe Begriff, fo ftehen fie mit einander im Verhältniffe der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, fo ftehen fie, in Anfehung diefer Merkmale, im Verhältnifs der Aehnlichkeit. Diefe Merkmale felbft aber find identifch, Hund und Schwein find einander ähnlich in Anfehung mancher Merkmale, auch find fie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe fpecififch verfchiedene Merkmale, fo dafs der eine Begriff ganz andere Befchaffenheiten ausfagt als der andere, fo ftehen die Begriffe im Verhältniffe der Verfchiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund ift kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder unterfuchen, ob fie beide zufammen denkbar find oder nicht. Diefe Beftimmungen der Begriffe find Verhältniffe der Verknüpfung. Solcher find wieder drei, das Verhältnifs des Widerfpruchs und der Einftimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausfchliefsung. Sind zwei Begriffe fo befchaffen, dafs fie Merkmale haben, die einander aufheben, fo ftehen fie im Verhältniffe des Widerfpruchs, und können nicht zufammen gedacht werden, oder find zufammen logifch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermefslich laffen fich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermefslicher Zwerg würde fo viel heifsen, als ein feiner ungeheuern Gröfse wegen nicht mefsbarer und doch ungewöhnlich kleiner Menfch, ein Begriff, der widerfprechende Merkmale enthält und alfo logifch unmöglich ift, folglich ftehen Zwerg und unermefslich im Verhältniffe des Widerfpruchs. Begriffe, die nicht in diefem Verhältniffe ftehen, find zufammen denkbar, und laffen fich verknüpfen, fie find zufammen logifch möglich, welches man auch das Verhältnifs der Einftimmung nennen kann. Ift ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, so dass der zweite aus dem erstern begriffen werden kann, so stehen beide mit einander im Verhältnisse des Grundes, sie werden zusammen gedacht, oder sind zusammen logisch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in diesem Verhältnisse stehet, ist nicht logisch wirklich, man denkt ihn nicht; so denke ich mir z. B. den Besuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müsste ihn sonst bei mir sehen und sprechen, dieser Besuch und dass ich meinen Freund nicht bei mir sehe und spreche stehen also im Verhältnisse des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei sich widersprechenden Merkmalen bestimmt, und er stehet also mit jedem andern Begriff in dem Verhältnisse, dass er entweder mit diesem Begriff, oder seinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden muss, oder logisch nothwendig ist. Dieses Verhältniss heisst das der Ausschliessung, weil dadurch ein dritter Fall, dass ihm nehmlich beides zusammen, der Begriff und sein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeschlossen wird, z. B. der Mensch und Vernunft und Unvernunft stehen in diesem Verhältnisse, der Mensch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zusammen ist nicht möglich.

15. Metaphysisch werden die Gegenstände zweier Begriffe nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung so durch einander bestimmt, wie die Begriffe in den logischen Verhältnissen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphysischen oder objectiven Verhältnisse, und die Bestimmung zweier Begriffe durch einander vermittelst der metaphysischen Gesetze der Erfahrung ist ihr metaphysisches Verhältniss. Solcher metaphysischen Verhältnisse giebt es wieder zwei, die Verhältnisse der Erfahrung und die Verhältnisse des empirischen Denkens. Man kann nehmlich zwei Begriffe so durch einander bestimmen, dass die Objecte derselben als Substanz und Accidenz, oder als Ursach und Wirkung, oder als wechselseitige Wirkungen von

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieses giebt drei Verhältnisse der Erfahrung, nehmlich 1) das Verhältnifs der Substanzialität, z. B. das Glas ist zerbrechlich, d. i. diejenige Substanz, welche ihrer wesentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter diesen auch die veränderliche Bestimmung (das Accidenz), dafs es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältnifs der Causalität, z. B. das Glas ist vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus ist die Ursache der Wirkung, dafs das Glas zerbrochen ist; 3) das Verhältnifs der Wechselwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widerstehet das Glas dem Zerbrechen (der Ueberschufs nehmlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe so durch einander bestimmen, dafs das Object derselben im Verhältnisse zum Erkenntnifsvermögen betrachtet und als Gegenstand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines blofs möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieses giebt drei Verhältnisse des empirischen Denkens: 1) das Verhältnifs der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Insel entdeckt werden; dieses Verhältnifs der unbekannten Insel zu dem entdeckt werden können, ist das Verhältnifs der Möglichkeit, es ist das nicht blofs denkbar, die Begriffe stehen nicht nur nicht im Verhältnisse des Widerspruchs, sondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältnifs der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieses Verhältnifs Cooks zur Entdeckung von Otaheite ist das Verhältnifs der Wirklichkeit, es ist kein blofser Gedanke, sondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich stelle mir nicht blofs einen Entdecker vor, durch den sich unsere Kenntnifs von Otaheite begreifen läfst, sondern er ist wirklich die Ursache dieser unsrer Kenntnifs; 3) das Verhältnifs der Nothwendigkeit, z. B. jede Insel im Südmeer, die wir kennen, mufs ei-

nen Entdecker gehabt haben. Dieſes Verhältniſs, der uns bekannten Inſeln im Südmeere zu einem Entdecker, iſt das Verhältniſs der Nothwendigkeit, ich muſs nicht bloſs ſo denken, die Begriffe ſtehen nicht bloſs im Verhältniſſe der Ausſchlieſsung, ſo daſs nicht nur nicht das Gegentheil, ſondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, ſondern es muſs auch in der Erfahrung durchaus ſo gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergeſſen worden wären, ſo bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16 Die Identität zweier logiſchen Verhältniſſe kann nun eine logiſche Analogie genannt werden, z. B. Geſchmack und Verſtand verhalten ſich zu einander, wie Gefühl und Erkenntniſs. Dies iſt eine Analogie zweier Vergleichungsverhältniſſe (14). Dieſelbe Aehnlichkeit, die zwiſchen den beiden Vermögen Geſchmack und Verſtand iſt, muſs auch zwiſchen ihren Producten Gefühl und Erkenntniſs ſeyn.

17. Die Identität zweier metaphyſiſchen Verhältniſſe kann man die metaphyſiſche Analogie nennen, z. B. was der Geſchmack für die Schönheit iſt, das iſt der Verſtand für die Vollkommenheit. Dies iſt eine Analogie zweier Verhältniſſe der Cauſalität. So wie nehmlich der Geſchmack die Fähigkeit iſt, die Schönheit zu fühlen, ſo iſt der Verſtand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide ſtehen alſo in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung.

18. Dieſe philoſophiſchen Analogien, ſagt nun Kant, ſind nicht, wie die mathematiſchen (1c), conſtitutiv, ſondern bloſs regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derſelben nicht das vierte Glied ſelbſt erkennen, ſondern nur das Verhältniſs des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus ſehe, ſo weiſs ich, daſs die Vernunft des Menſchen dieſes Haus hervorgebracht hat, nun ſehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läſst ſich das Daſeyn dieſes Baues begreifen, welches war die wirkende Urſache deſſelben? Ich habe hier die drei Glie-

der einer Analogie, denn ich kann ſagen, wie ſich verhält ein Haus zur Menſchenvernunft, ſo verhält ſich der Bau eines Bibers zu Hier iſt nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzuſtellen (conſtruiren). Aber dieſe drei Glieder ſind doch ſo beſchaffen, daſs ich aus dem Verhältniſſe der zwei erſten zu einander das Verhältniſs des dritten zum unbekannten vierten erkenne, nehmlich ich ſehe ein, daſs das vierte Glied die wirkende Urſache enthalten muſs, welche den Bau des Bibers eben ſo hervorbringt, wie die Menſchenvernunft das Haus. Ich bekomme alſo dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu ſuchen, nehmlich die: ſuche die wirkende Urſache des Baues eines Bibers in dieſem Thiere auf, oder das, was dem Biber ſtatt der Vernunft des Menſchen dient, ſo etwas zu machen, wozu bei dem Menſchen Vernunft gehört. Wir bekommen alſo durch die philoſophiſche Analogie, vermöge dieſer ihrer regulativen Beſchaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findeſt du etwas an dem Biber, was das Merkmal an ſich hat, daſs es den Bau des Bibers hervorbringen kann, ſo haſt du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448).

19. Der Grund von dieſem Unterſchiede zwiſchen einer philoſophiſchen und mathematiſchen Analogie iſt, daſs bei den mathematiſchen Verhältniſſen das zweite Glied aus dem erſten, vermittelſt einer dritten Gröſse, welche ausſagt, um wie viel das eine Glied gröſser iſt als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten iſt, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, ſo bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, ſo bekomme ich 20. In einem philoſophiſchen Verhältniſſe aber entſtehet nicht das zweite Glied aus dem erſten, ſondern durch das erſte, denn da beide Glieder nicht Gröſsen, ſondern Beſchaffenheiten ſind, ſo ſind ſie, wenn ſie nicht identiſch ſind, irgend worin, nicht der Gröſse oder dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch, d. i. der Beſchaffenheit nach, verſchieden. Daher iſt in den logiſchen Verhältniſſen das eine Glied nicht in dem an-

dern enthalten, sondern anders beschaffen als das andere, und daher das eine Glied bloss der Grund der Erkenntniss des andern, und das andere die Folge des ersten, eine Beschaffenheit wird vermittelst des andern gedacht. In den metaphysischen Verhältnissen aber enthält das eine Glied den Grund des Daseyns (die Ursache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 *)) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch so, sie ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältnisse A zu B, wie C zu D, sind specifisch verschieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man sie an und für sich ausser diesen Verhältnissen betrachtet; aber B kann doch eben so aus A erkannt werden, oder eben so durch A entstehen, als D aus C erkannt wird oder entstehet. Ein Mensch und ein Biber sind specifisch verschieden, der Mensch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu stande. Wir wissen nun, dass in dem Menschen die Vernunft die wirkende Ursache eines Baues ist, in dem Biber kennen wir diese Ursache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Ursachen ist, so sind doch darum die Ursachen nicht dieselben, aber es ist einerlei Verhältniss zwischen der Vernunft des Menschen, der wirkenden Ursache, und dem Bau des Menschen, als zwischen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Ursache seines Baues ist, und die wir Instinct, Kunsttrieb nennen, und diesem Bau. Dieser Instinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich ist, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, dass der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich ist, da Mensch und Biber eben hierin specifisch verschieden sind), sondern nur, dass er etwas hervorbringen könne, was gewissen Wirkungen der Vernunft ähnlich sei. Ein Analogon eines Grundes ist also dasjenige, was von demselben zwar specifisch verschieden ist, aber doch ähnliche Folgen hat.

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie schliessen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält sich zu B, wie C zu D,

und B ist von D specifisch verschieden, so ist D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es ist ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich sind. Ist aber B von D nicht specifisch verschieden oder ungleichartig, und sind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt ist, ob C die Wirkung von D ist, so kann man nach der Analogie schliessen, dass da die Verhältnisse identisch sind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D seyn werde. Ist hingegen B von D specifisch verschieden, so ist der Schluss, dass sie dennoch ähnlich seyn werden, weil die Verhältnisse A und C ähnlich sind, ein offenbarer Widerspruch, und also falsch. Ein solcher falscher Schluss wäre der, dass der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Mensch durch seine Vernunft (U. 450); oder der, dass Gott einen Verstand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmässiger Producte ist, und der Mensch zu solchen Producten Verstand bedarf, welches eine Analogie mit der Causalität nach Zwekken ist (U. 269). Es ist hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber ist eben darin vom Menschen verschieden, dass er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menschen, dass er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundsätze u. s. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen so zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verstand, da nun dieses Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, voraussetzt, dieses aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphistische Vorstellung seyn würde, so ist das eine specifische Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, dass er nicht durch einen Verstand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verstand, wodurch wir unsre Unbekanntschaft mit dem Grunde selbst, und nur ein identisches Verhältniss ähn-

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere find uns darin ähnlich, dafs fie leben oder willkührlich wirken. Der Grund unfrer willkührlichen Wirkungen, oder Handlungen, find nun unfre Vorftellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, find, auch ähnliche Gründe, aus welchen folche Handlungen erfolgen können, das Leben, fo können wir ganz richtig nach der Analogie fchliefsen; dafs das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorftellungen, und Vorftellung alfo der Grund ihrer Handlungen feyn werde, denn hier ift *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menfchen und Thiere find fich darin einander ähnlich, dafs fie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fufsboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fufs zurück drückt; fo gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, dafs ich mir diefe Erlaubnifs nehme, in Anfehung meiner, die Befugnifs (rechtliche Erlaubnifs) mich unter den nehmlichen Umftänden wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechfelfeitig anziehen, und zurückftofsen; fo haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechfelfeitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie fich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), fo die Wohlfahrt des menfchlichen Gefchlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen;

fo find Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengefetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach folchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falfch, wenn man nach der Analogie fchliefsen wollte, dafs fie wirklich entgegengefetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie ift alfo nicht, wie man das Wort gemeiniglich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, fondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

hältnisse zwischen ganz unähnlichen (specifisch verschiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

23. Durch diese Analogien wird der Mangel unsrer Erkenntniss verschiedener Art ersetzt, z. B. unsere innere Anschauung in der Zeit (Zeitvorstellung) giebt uns keine solche Gestalten, wie die äussere Anschauung im Raum (Raumesvorstellung); diesen Mangel ersetzen wir durch Analogie, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgesetzten Linie im Raum vorstellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimension ist, oder das Analogon einer Linie ist, die nur nach Einer Richtung fortgehet. Darum ist die Zeit nicht wirklich eine solche Linie, aber alles, was zu einer solchen Linie als ihre Eigenschaften gehört, das kann ich mir auch analogisch von der Zeit vorstellen, oder aus den Eigenschaften dieser Linie auf die Eigenschaften der Zeit schliessen, dass nehmlich auch diese analogisch seyn müssen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum specifisch verschieden sind, dass z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verschiedener Zeit nacheinander sind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *a priori* Symbole unterzulegen. Ein solches Symbol ist eine, entweder apriorische oder empirische, Anschauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne dass die Anschauung den Begriff selbst, sondern nur nach einer Analogie) darstellt. Ist nehmlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anschauung, sie sei nun *a priori* oder auch empirisch, so heisst es ein Symbol dieses Begriffs. So ist ein beseelter Körper das Symbol desjenigen monarchischen Staats, den ein Monarch nicht nach Gesetzen seiner Willkühr, sondern einer rechtlichen Gesetzgebung durch Repräsentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorstellen, regiert. Hingegen ist eine blosse Maschine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchischen Staats, in welchem kein andres Gesetz ist, als der unumschränkte Wille des Monarchen. Eigentlich ist ein solches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darstellung) des Begriffs. Das Schema

ist nehmlich die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, so habe ich zugleich eine Vorstellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, diesen Triangel bildlich darzustellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in diesem Winkel und Seiten bestimmt seyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten soll, nicht seyn darf. Wenn wir uns nun einen despotischen Staat denken, und uns denselben symbolisch, durch eine Handmühle vorstellen, so ist das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog ist, das sie beobachtet, wenn sie einem Begriff sein Schema verschaffen will. Es ist nicht eigentlich die Anschauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotischen Staat hätte, sondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotischen Staats ein Bild unterzulegen, ist der Regel analog, nach welcher sie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelst der Einbildungskraft, ein Schema verschafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geschäft: 1. wendet sie den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch so willkührlich bewegt, wie der Staat willkührlich regiert wird, und 2. wendet sie die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nehmlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist, und dessen Begriff nie eine Anschauung direct (ein Schema) correspondiren kann. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern blofs ein Symbol für die Refle-

xion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So find die Wörter Grund (Bafis, Stütze eines andern Begriffs), abhangen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus fliefsen (ftatt folgen aus einem Begriff), Subftanz (wie Locke *Effai phil. conc. l'entendement humain Chap. XXIII.* §. 2 fich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht fchematifche, fondern fymbolifche Hypotypofen (Darftellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelft einer directen Anfchauung (eines Schema), fondern nur nach einer Analogie mit derfelben (alfo einem Symbol). So ift das Schöne das Symbol des fittlich Guten (U. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 222. I. Th. II. Abfchn. §. 6. b. S. 50.

Käftner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 37. S. 124 ff.

Kiefewetter Grundrifs einer reinen allgem. Logik. S. 28. ff. §. 63. ff.

Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 443 *). I. Th. § 59. S. 255. ff.

Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, ift eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenftände in folchen Verhältniffen erkannt werden müffen, die mit den Verhältniffen der Erfahrung (Analogie, 15.) identifch find, z. B. in allen Erfcheinungen (Gegenftänden der Erfahrung) find Befchaffenheiten, die fich zu einander verhalten, wie die Subftanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen ift etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Subftanz), und etwas, das immer wechfelt (das Accidenz).

1. Die metaphyfifchen Verhältniffe der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, dafs Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältniffe vorgeftellt werden als fie, Erfahrung möglich, oder die Gegenftände, die

der Verftand den Wahrnehmungen fetzt (die Erfcheinungen) zu Gegenftänden der Erfahrung, z. B. der Gegenftand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenftand, den ich der Brandblafe, die ich an meinem Finger wahrnehme, fetze, verhalten fich zu einander, wie das metaphyfifche Verhältnifs der Verknüpfung der Caufalität oder wie die Urfache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, dafs, als ich den Finger der Lichtflamme zu fehr näherte, ich eine Brandblafe erfolgen fahe, Erfahrung, oder Erkenntnifs der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nehmlich die Verknüpfung zwifchen dem Object, das ich mir bei der Anfchauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anfchauung einer Brandblafe denke, durch einen, obwohl unumftöfslichen Schlufs nach der Analogie (f. Analogie, 21).

I. Wie Urfache zur Wirkung; fo Lichtflamme zur Brandblafe.

Wir wollen mit diefer Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie gefchloffen, aber das Object nicht vermittelft der Wahrnehmung beftimmt, folglich entfpringt durch diefe keine Erfahrung, fondern nur analoge Erkenntnifs, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und alfo gar nicht erkannt.

II. Wie Urfache zur Wirkung; fo Vorftellungen in den Thieren zu ihren willkührlichen Wirkungen.

III. Wie Urfache zur Wirkung; fo Gott zur Welt.

In I. find zwei Wahrnehmungen, nehmlich Lichtflamme und Brandblafe. Ich nehme wahr, dafs beide auf einander folgen. Diefes auf einander folgen aber ift durch die blofse Wahrnehmung deffelben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorftellungen auf einander unterfchieden. Sie kann blofs fubjectiv feyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntnifskräfte, ohne dafs andere erkennende Subjecte diefelbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

kehrt seyn, so daſs erst die Brandblase und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältnisses derselben zur Brandblase, nehmlich die, daſs auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblase beständig folgt. Soll nun diese Regel des Verhältnisses nicht bloſs subjectiv seyn, und nur für mich und meine Vorstellung gelten, sondern soll sie objectiv seyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig seyn, so muſs der Begriff der Nothwendigkeit mit dieser Regel des Verhältnisses verbunden seyn, und ich muſs diese Wahrnehmung nicht bloſs in mir setzen, sondern ich muſs der Wahrnehmung ein Object setzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältnisses zu einem andern Object gilt, daſs das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen muſs, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich muſs das eine Object für die Ursache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorstellungen der Thiere nicht wahr, sondern nur das Leben derselben. Da ich nun dieses Leben für die Ursache ihrer willkührlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber dieses Leben in den Vorstellungen bestehet, durch welche unsre willkührlichen Wirkungen möglich werden, so berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unsrigen und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Ursache der willkührlichen Wirkungen der Thiere mit der Ursache der unsrigen zu schlieſsen, und ebenfalls anzunehmen, daſs die Thiere nach Vorstellungen handeln. Hier ist also der Unterschied, daſs wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denselben ein Object zu setzen, und dasselbe mit einem andern im Verhältnisse der Ursache und Wirkung zu erkennen, sondern daſs ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältnisse zu einer andern auf das Object einer Vorstellung schlieſse, die ich nicht wahrnehmen kann, und dieses Object für eine Ursache erkenne.

In der III. Analogie ist aber Gott weder der Gegenstand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Ursache ähnlicher Wirkungen, schliessen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit ist, so kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Ursache derselben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, sondern nur das, was in der Welt ist, sich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Ursache der Welt denken, sondern er ist nur ein Analogon einer Ursache, und wird nur analogisch als Ursache gedacht, aber nicht für die Ursache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schluss.

2. Kant beweiset nun, dass es gar keine Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) geben kann, ohne eine solche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältnisse der Erfahrung (M. 1, 256). Der Beweis ist dieser. Unter einem Gegenstande der Erfahrung (einer Erscheinung) verstehen wir den Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen Anschauung (sinnlichen Vorstellung) denkt, die nicht durch unsre Willkühr, etwa aus der blossen Phantasie entspringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden ist, und daher mit Empfindung (oder Bewusstseyn der unwillkührlichen Veränderung unsers innern Zustandes in Beziehung auf eine Vorstellung) verbunden ist. Eine solche Anschauung heisst eine empirische, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegensatz gegen eine reine, dergleichen die Anschauungen der Geometrie sind. Soll nun der Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen empirischen Anschauung denkt, nicht ein Spiel der Imagination, seyn so, muss es 1) ein Object seyn, das wir uns allein dadurch denken können, dass wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) diese Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantasie, willkührlich und zufällig, sondern nothwendig seyn. Folglich muss jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

feyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empfindung begleiteten Vorftellung) denke, ift nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verftandesbegriffe beftehet, und nicht etwa fchon in den Wahrnehmungen felbft liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewufstfeyn zu einander kommen, durch reinen Verftandesbegriff mit einander zu verbinden, aber diefe Verbindung felbft liegt doch nicht fchon in dem, was wir wahrnehmen, fondern wir bringen diefe Verknüpfung erft hinein. Sobald wir nehmlich finnliche Eindrücke empfangen, und alfo wahrnehmen, fo verbindet der Verftand diefe Wahrnehmungen durch den, übrigens unbeftimmten Begriff: Gegenftand, er thut gleichfam den Ausfpruch: das ift ein Gegenftand. Was wir alfo wahrnehmen, find nicht etwa fchon Gegenftände, denn dann wären fie fchon verknüpft, und die Vorftellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich ift, weil fie nach und nach aufgefafst (apprehendirt, oder ins empirifche Bewufstfeyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verftand an, den Gegenftand durch die reinen Verftandesbegriffe zu beftimmen. Zu diefer Beftimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenftände untereinander, ohne welche fie ebenfalls ifolirt feyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, fondern ein Spiel der Phantafie feyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, dafs fie in eine gewiffe Zeit gefetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden beftimme, dafs ich es in eine beftimmte Zeit fetze. Denn die Zeit ift die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erfcheinungen angefchauet werden. Folglich beftehet die Verknüpfung der Objecte darin, dafs fie einander, durch gewiffe Verftandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit beftimmen, in welcher fie vorhanden find, wodurch fie als in einem objectiven Verhältniffe zu einander in der Zeit vorgeftellt werden. Nehmlich

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewiſſen Zeit exiſtirend; das geſchieht durch die Begriffe Subſtanz und Accidenz;

b. das eine Object wird ſo erkannt, daſs es vor dem andern nothwendig vorhergehet; dies geſchieher durch die Begriffe Urſache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derſelben Zeit exiſtirend erkannt; dies geſchieht durch den Begriff der Wechſelwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbeſtimmungen giebt es aber nicht als dieſe drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeſchaffenheiten giebt als drei, nehmlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichſeyn. Alſo giebt es auch nicht mehr Verhältniſſe der Erfahrung, durch die ein Gegenſtand durch den andern beſtimmt, das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als dieſe drei:

a. das Verhältniſs der Subſtanzialität oder Beharrlichkeit:

die Subſtanz zum Accidenz, oder
das Beharrliche zum Wechſelnden.

b. das Verhältniſs der Cauſalität oder Folge:

die Urſache zur Wirkung, oder
das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniſs der Wechſelwirkung oder des Zugleichſeyns:

die eine Wechſelwirkung zur andern, oder
die Urſache, die zugleich Wirkung iſt, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Urſache iſt.

Hieraus entſtehen nun eben ſo viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch dieſe Verhältniſſe zu einer neuen Erfahrung; nehmlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältniſſes zweier Gegenſtände der Erfahrungen (Erſcheinungen) mit einem der drei Verhältniſſe der Erfahrung ausſagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Subſtanzialität.

In allen Erfahrungen ift etwas, was fich zu einander verhält, wie Subftanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Caufalität.

In allen Erfahrungen ift etwas, was fich zu einander verhält, wie Urfach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichfeyns oder Wechfelwirkung.

In allen Erfahrungen ift etwas, was fich zu einander verhält, wie eine Wechfelwirkung zur andern.

Nun find aber in diefen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältniffes und Verftandesbegriffe die Glieder des andern, und es fcheint alfo anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogifch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verftandesbegriffe ganz verfchiedene Dinge find. Allein es ift hier eine vermittelnde Vorftellung, die Zeit, welche durch den Flufs der Wahrnehmungen gleichfam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verftandesbegriffen gleicher Art ift, dafs fie *a priori* ift. Eine folche vermittelnde Vorftellung heifst ein Schema. Sie giebt den Verhältniffen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit ift das Verhältnifs der Urfache zur Wirkung nicht mehr eine Beftimmung der Objecte, fondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergehet, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und ift dann nicht mehr Urfache, fondern Grund (der Erkenntnifs). Daher entfpringen aus den drei metaphyfifchen Verhältniffen der Verknüpfung die drei logifchen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausfchliefsenden Beftimmung.

Die reine Anfchauung der Zeit macht nun, dafs die Wahrnehmungen, die in der Zeit find, mit den reinen Verftandesbegriffen, die erft durch die Zeit metaphyfifche Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entfpringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

nifs, und ich kann nun z. B. fagen, in jeder Erfahrung mufs Urfach und Wirkung zu finden feyn (M. I. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen find alfo Grundfätze des Verftandes, durch die die Gegenftände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil fie Analogien find, etwas an fich, wodurch fie fich von den Grundfätzen der Mathematik wefentlich unterfcheiden. Die Grundfätze der Mathematik, z. B. zwifchen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, beftimmen etwas im Object felbft, aber die Analogien der Erfahrung beftimmen nur, ob und wie das Object vorhanden ift, oder das Dafeyn, und das Verhältnifs der Gegenftände der Erfahrung (Erfcheinungen) in der Zeit, in Anfehung ihres Dafeyns. Dafs in jeder Erfahrung Etwas Urfach und Etwas Wirkung feyn müffe, beftimmt nicht diefes Etwas felbft, fondern die Art, wie es im Verhältniffe auf das andere in der Zeit vorhanden ift, nehmlich fo, dafs es entweder (als Urfache) nothwendig ehe vorhanden ift als das andere, oder (als Wirkung) fpäter (C. 220).

5. Das Dafeyn läfst fich aber nicht conftruiren, oder in der Anfchauung (finnlich) darftellen. Es läfst fich z. B. weder durch die Phantafie, noch in der Erfahrung felbft vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder fpäter, immer oder nur eine Zeit lang, zu derfelben oder zu verfchiedener Zeit, vorhanden ift; fo wie fich die Gröfse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darftellen läfst. Aus der Urfache läfst fich nicht die Wirkung, aus der Subftanz nicht das Accidenz, aus einer Wechfelwirkung nicht die andere fo *a priori* darftellen, wie eine Gröfse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältniffe der Erfahrung habe, fo kanu ich z. B. nicht fogleich daraus, dafs ich ein Object der Erfahrung als Urfache betrachte, die Wirkung derfelben darftellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber feine Urfache konnte man nicht darftellen, fondern man fuchte fie, man gab fich Mühe, fie zu finden, zu

entdecken (f. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung find alfo, wie alle Analogien, nicht conftitutiv, darftellend, fondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältniffes der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Diefe Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundfätze des Gebrauchs des Verftandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Urfache auf überfinnliche Gegenftände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entfpringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Urfache der Welt erkennen wollte, fo ift ja Gott, weil er nicht finnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältnifs:

> Wie die Urfache zur Wirkung, fo Gott zur Welt:

fo ift hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwifchen Gott und dem Verftandesbegriff Urfach, fondern der Begriff Urfach verliert hier auch feine metaphyfifche Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch feine logifche eines Erkenntnifsgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit find, fo kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Urfache kann alfo nicht gültig auf andre Objecte, als folche, die durch Wahrnehmung in der Zeit beftimmt werden (Erfcheinungen) angewendet werden, und gilt alfo nun von Erfahrungen.

7. Alle empirifche Analogien können auf eine von diefen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie fich verhält der Baum zur Frucht, fo die Gefinnung zur Handlung, ift die Identität zweier Verhältniffe, die mit dem Verhältniffe der Caufalität identifch find, und kann daher auf die Analogie der Caufalität gebracht werden: wie die Urfache zur Wirkung, fo die Gefinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. S. 218. — 224.

Analogie der Subſtanzialität,

Analogie der Subſiſtenz, oder der Beharrlichkeit, *analogia ſubſiſtentiae*.

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Subſtanzialität identiſch iſt (Analogie 15).

1. Dieſe Analogie heiſst: in allen Erſcheinungen iſt etwas, das ſich zu einander verhält, wie die Verſtandesbegriffe Subſtanz und Accidenz zu einander.

Da nun alle Erſcheinungen, oder Gegenſtände der Erfahrung, in der Zeit ſind, und Subſtanz und Accidenz Begriffe ſind, die die Zeit in Anſehung ihrer Dauer beſtimmen, ſo kann man ſagen, in jeder Erſcheinung iſt etwas, was beharret, oder dem der Begriff Subſtanz zukömmt, und etwas, das wechſelt, oder dem der Begriff Accidenz zukömmt. S. Subſtanz. Accidens. Da nun das Wechſeln der Accidenzen den Zuſtand der Subſtanz verändert, ſo kann uns kein Gegenſtand vorkommen, welcher nicht beſtändigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorſtellen könnten, daſs er je aufhören könnte, vorhanden zu ſeyn, ſo wie das Entſtehen deſſelben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich iſt.

Im innern Sinn, in unſerm Gemüth, finden wir zwar keine Subſtanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äuſsern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Dieſes wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Analogie der Subſtanzialität auseinander ſetzen (M. I. 265).

2. Alle Erſcheinungen oder Gegenſtände der Erfahrung ſind in der Zeit, a. diejenigen, die in unſerm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. ſ. w.; denn die Zeit iſt die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als auſser uns vorhanden anſchauen, oder ſich uns ſinnlich darſtellen, denn da

auch der äuſsere Sinn ſeinen Grund in unſerm Gemüth hat, ſo iſt auch alles äuſsere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſondern iſt immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anſchauung, aber in ihr gehet der Wechſel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmet, und alſo die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich iſt, ſo muſs in der Zeit etwas als beharrlich vorgeſtellt werden, woran der Wechſel wahrgenommen wird. Folglich muſs in allen Erſcheinungen etwas durch den Begriff der Subſtanz (Subſtrat der Zeit oder Repräſentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beſtändigen Wechſel begriffen ſind, und durch ihre Folge die empiriſche Zeit vorſtellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Gröſse auf die Beharrlichkeit aus, indem er ſagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein ſo richtig das iſt, ſo gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Subſtanzialität, welche ein Grundſatz der Transſcendentalphiloſophie iſt, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Gröſse darauf, wie auch ſchon das Wort Natur lehrt, in die Metaphyſik der Natur gehört. Wahrſcheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zuſatz: das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, daſs ſeine Analogie der Subſtanzialität eigentlich das alte Geſetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Subſtanz ſei, um faſslicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterſcheiden, die ſubjective Folge in unſerm Gemüth und die objective Folge der Gegenſtände. In unſerm Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterſcheiden, ſondern bloſs wahrzunehmen, und da iſt es genug, daſs etwas auſser uns beharret, an das wir den innern Fluſs unſrer Vorſtellungen halten, und darnach beſtimmen, wann wir jede Vorſtellung haben, und daſs wir es ſind, die ſie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches auſser uns, woran unſre Gedanken-

reihe gleichſam wie ein Strom vor einem Felſen vorbei flöſſe, ſo wäre kein feſter Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unſer Bewuſstſeyn der einen Vorſtellung an das Bewuſstſeyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders beſtimmt, ſondern das, was beſtimmt würde, verflöſſe jedesmal mit der Beſtimmung, und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden wiche. Wäre aber eine Subſtanz im Gemüth, an der wir den Wechſel der innern Accidenzen wahrnähmen, dann wäre die Einheit zwiſchen innerer und äuſserer Erfahrung aufgehoben, und unſre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Beſtimmungen verflöſſen in einer andern Zeit, als die äuſsern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, ſo faſſen wir nicht etwa alles mit einem male auf, ſondern dieſes Auffaſſen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geſchiehet nach und nach, obwohl oft mit groſser Schnelligkeit; eine Vorſtellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern im Bewuſstſeyn Platz. Wir ſehen nicht etwa mit einemmale das ganze Haus, ſondern wir faſſen alle Theilvorſtellungen, die in der Vorſtellung Haus enthalten ſind, nach und nach auf. Das Auffaſſen des Mannichfaltigen in der Vorſtellung eines Hauſes kann uns alſo nicht lehren, ob dieſes Mannichfaltige zugleich ſei, oder eben ſo in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hauſe etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, ſo daſs aller Wechſel und alles Zugleichſeyn an demſelben nichts als ſo viel Arten (*modi*) der Zeit ſind, nehmlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Subſtanz) iſt alſo alle Zeitbeſtimmung durch den Wechſel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche iſt daher der Gegenſtand in der Erſcheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden iſt (C. 225).

5. Es iſt noch nie einem Philoſophen eingefallen, dieſen Grundſatz der Beharrlichkeit zu beweiſen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloſs der Philoſoph, ſondern auch der geſunde Menſchenverſtand ihn vorausgeſetzt hat.

Er ſtehet auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* beſtehenden Geſetze der Natur, ſ. Naturgeſetze. Der Grund davon, daſs er nicht iſt bewieſen worden, liegt darin, daſs der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatiſch) geführt werden, und daſs man nicht darauf fiel, die Geſetze der Natur von der Beſchaffenheit unſres Erkenntniſsvermögens (critiſch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgeſätze aus dieſer Analogie ſind:

a. daſs die Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt iſt, ſo muſs die Subſtanz deſſelben noch vollſtändig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Aſche, vorhanden ſeyn.

b. daſs aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de uihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt ſchon ein richtiger Satz der Alten. (*Perſii Satyr. III. v.* 84.). οὐδεν οὔτε γινεσθαι οὔτε φθειρεσθαι των ὀντων ſagt Parmenides (*Ariſtoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδεν ἐκ τȣ μη οντος γινεσθαι μηδε εἰς το μη ὀν φθειρεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. ſegm.* 44.). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundſatz μη ἐνδεχεσθαι (es ſei nicht möglich) γινεσθαι μηδεν εκ μηδενος (*Ariſtot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez ſagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.

(*de rerum natura lib. I. v.* 151.) und (*lib. I. v.* 206. 216. 217)

Nil igitur fieri de Nilo poſſe fatendum est —
Huc accedit, uti quidque in ſua Corpora
Diſſoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

ſ. übrigens Subſtanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224 — 229.

Analogie der Urſache und Wirkung,

Analogie der Cauſalität oder der Zeitfolge, Grundſatz der Erzeugung, *analogia cauſalitatis.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Cauſalität (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen ſtehen in Anſehung des Wechſels der Accidenzen mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äuſsern oder im innern Sinn ſeyn, muſs die Wirkung einer Urſache, und in Verbindung mit der Subſtanz die Urſache einer Wirkung ſeyn, ſ. Urſache, Wirkung. Die äuſsern Gegenſtände ſind aber auch die Urſache unſrer Vorſtellungen im innern Sinn, und umgekehrt, ſo daſs alſo dieſe Analogie ſich in vier verſchiedene Analogien auflöſet, nach der Identität der vier folgenden Verhältniſſe mit dem Verhältniſſe der Cauſalität, nehmlich

a. der äuſsern Objecte unter ſich, wovon hier die Rede iſt;

b. der innern Objecte (Anſchauungen, Gedanken, Gefühle u. ſ. w.) unter ſich, wovon in der Logik und Pſychologie die Rede iſt;

c. d. der äuſsern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Anſehung der Erkenntniſs überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieſes iſt der berühmte Grundſatz, deſſen Beweis in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie gänzlich verunglückt iſt. Der Grund iſt, weil man dieſen Beweis dogmatiſch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich iſt, auch verwechſelte man den metaphyſiſchen Begriff der Urſache (*principium eſſendi)* mit dem logiſchen Begriff des Grundes (*princi-*

pium cognoſcendi). Der dogmatiſche Beweis, den z. B. Baumgarten (Metaphyſ. Ontol. 3. Kapit. §. 218.) führt, iſt dieſer: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges iſt eine zufällige Beſchaffenheit, folglich hat ſie keinen hinreichenden Grund (nehmlich der Erkenntniſs derſelben) in ſeinem Weſen, auch nicht in ſeinen Eigenſchaften, folglich nicht in ſeinen innerlichen Beſtimmungen. Nun muſs aber ſeine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem ſie erkannt wird), folglich muſs derſelbe auſser dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die ſeine Urſachen ſind, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges ſeine Urſache heiſst). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich ſeyn, wenn es nicht auſser ſich Urſachen hat". Allein da Baumgarten den Grund (§. 14.) erklärt, „es ſei dasjenige, woraus erkannt werden kann, warum Etwas ſei," ſo iſt Grund und Erkenntniſsgrund identiſch; nun iſt aber die Urſache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demſelben hergehen muſs, und nicht das, was den Erkenntniſsgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntniſsgrund iſt ein Gedanke, die Urſache aber ein Gegenſtand. Dieſer Beweis hat alſo zwei Fehler, 1) die Verwechſelung der Urſache mit dem Grunde, 2) die Vorausſetzung deſſen, was erſt bewieſen werden ſoll; denn der Schluſs heiſst ſo: wenn ein Ding ſeinen zureichenden Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſo muſs es ihn in einem Dinge auſser ſich haben, ein ſolches Ding heiſst aber ſeine Urſache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall iſt, wenn es überhaupt für unſern Verſtand erkennbar iſt. Wir können alſo nur ſchlieſsen, daſs das, was von unſerm Verſtand ſoll begriffen werden, einen Grund haben müſſe, denn der Grund iſt eben das, woraus es begriffen wird. Und ſo kann denn auch die Analogie der Cauſalität nicht aus Begriffen (dogmatiſch), ſondern bloſs critiſch (durch Unterſuchung unſers Verſtandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewieſen werden. Dieſes geſchiehet nun ſo:

Zuerft kömmt eine Vorbereitung zu diefem Beweife. Es mufs nehmlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz ift gezeigt worden, hier vorausgefetzt werden, dafs alle Erfcheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Subftanz d.i. ein Wechfel der Accidenzen find; ein Entftehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Subftanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach diefer Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, dafs Erfcheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengefetzte Zuftände der Subftanz in der Zeit (C. 233. 243.). Alles diefes gehet alfo in meinem Gemüth vor. Diefe Verknüpfung aber ift entweder willkührlich, d. i. es ftehet bei mir, welcher Zuftand zuerft, und welcher zuletzt kommen foll; oder fie ift nothwendig, d. i. ich bin mir bewufst, dafs der eine Zuftand immer der erfte und der andere immer der letzte feyn mufs. Im erften Fall ift die Verknüpfung fubjectiv, blofs in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die fubjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. fie wird nicht blofs als in meinem Gemüth befindlich vorgeftellt, fondern ift zugleich in den Erfcheinungen (Gegenftänden der Erfahrung felbft). (M. I. 285.) Soll alfo die objective Folge der Dinge von der fubjectiven unterfchieden werden können, und die erftere nicht für die letztere gehalten werden, fo mufs fie mit Nothwendigkeit verbunden feyn. Nothwendigkeit ift aber nur *a priori* möglich, folglich mufs die Verknüpfung, ein Werk des Verftandes, durch einen reinen Begriff im Verftande vorgehen, welches der Begriff der Urfache ift, und in allen Erfcheinungen mufs daher das Verhältnifs der Urfache zur Wirkung vorkommen, wenn fie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Urfache und Wirkung kann alfo allein die objective Folge der Gegenftände von der fubjectiven Folge im Gemüth unterfchieden werden. (C. 234. 243). Das Auffaffen (die Apprehenfion) des Mannichfaltigen der Vorftellungen gefchiehet jederzeit nach und nach (fucceffiv). Die Vorftellungen der Theile in der Anfchauung

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorſtellung auf einmal auffaſſen, und uns vorſtellen, daher muſs eine Vorſtellung immer der andern Platz machen, und alle unſre Vorſtellungen, wenn es uns auch ſo vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterſchied zwiſchen ihnen unendlich klein iſt, ſind doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgeſtellt, weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts von etwas anderm unterſchieden wird. Es muſs alſo unterſchieden werden können, ob die Zeitfolge (Succeſſion) in den Anſchauungen bloſs in mir, in meinem Subject (ſubjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenſtänden (objectiv) iſt; das geſchieht nun durch einen Verſtandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succeſſion bringt, wodurch ſie aufhört willkührlich, und bloſs in der Apprehenſion zu ſeyn. So iſt z. B. die Apprehenſion des Mannichfaltigen in der Erſcheinung, die wir Haus nennen, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage, ob die Succeſſion bloſs in unſerm Gemüth, oder auch in der Erſcheinung ſei? d. h. ob wir das aufgefaſste Mannichfaltige ſo mit einander verbinden können, daſs wir uns die Folge als willkührlich vorſtellen, wodurch das Ganze derſelben bloſs als Vorſtellung im Gemüth erkannt wird, oder daſs wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unſrer Willkühr vorſtellen, wodurch das Ganze als Gegenſtand von Vorſtellungen, und zwar in dem Verhältniſſe von Urſach und Wirkung erkannt wird; die Vorſtellung oder die ſubjective Folge in der Apprehenſion ſtimmt mit dem objectiven im Gegenſtande überein, und unſre Erkenntniſs iſt metaphyſiſch wahr, denn die metaphyſiſche Wahrheit beſtehet eben in der Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem Gegenſtande.

4. Wenn etwas geſchehen, d. h. ein Zuſtand der Subſtanz wirklich werden ſoll, der vorher nicht war, ſo kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zuſtand vorhergeht, welcher dieſen neuen Zuſtand nicht in ſich enthält. Aber eben ſo iſt es auch in der Apprehenſion, ich faſſe

einen Eindruck in das Bewufstfeyn auf, der vorher nicht in meinem Bewufstfeyn war. Diefes ift bei aller Verknüpfung der ins Bewufstfeyn aufgefafsten Vorftellungen der Fall. Nun foll fich aber das Mannichfaltige finnlicher Eindrücke, das ich aufgefafst habe, noch von blofs fubjectiven Vorftellungen unterfcheiden, fo dafs ich nicht allein fagen kann, ich ftelle mir das fo vor, fondern das ift wirklich fo gefchehen, wie ich es mir vorftelle. Wenn nun die Folge in der Apprehenfion fo befchaffen ift, dafs auf den Zuftand A der Zuftand B folgt, aber es mir nicht möglich ift, auf den Zuftand B den Zuftand A folgen zu laffen, und alfo meine Apprehenfion an die erfte Ordnung gebunden ift, fo ift die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehenfion der beiden Zuftände gefchieht alfo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterfchied unter den Erfcheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann mufs ich alfo fagen, die Folge ift nicht blofs in meinem Gemüth, denn fonft wäre fie willkührlich, fondern in den Erfcheinungen (den Gegenftänden der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 283).

6. Die Regel ift alfo die: in dem Zuftande A einer jeden Subftanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weife der Zuftand B derfelben oder einer andern Subftanz auf den Zuftand A folgen mufs, welches Verhältnifs des A zu B dasjenige ift, was durch die beiden Verftandesbegriffe Urfache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt diefe Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, beffer aber den Satz der Urfache oder das Princip der Caufalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher gefchahe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntnifsgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechfelt werde (C. 245).

7. Gefetzt, unfer Verftand hätte nicht die Verftandesbegriffe der Urfache und Wirkung, um durch fie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, fo könnte er fich auch keinen Zuftand A vorftellen, auf welchen der

Zuſtand B nach einer Regel folgen müſste. Dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv, bloſs in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Wir hätten dann bloſs ein Spiel von Vorſtellungen, und könnten nicht ſagen, ſo iſt es im Object, wir könnten dann unſere Vorſtellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorſtellungen, ohne daſs wir dadurch einen Gegenſtand erkenneten. Denn unſre Vorſtellungen wären nicht durch ein Zeitverhältniſs beſtimmt, und könnten alſo durch kein Zeitverhältniſs von einander unterſchieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zuſtände im Gemüth, zwei Apprehenſionen; aber nicht zwei Zuſtände in den Erſcheinungen aufeinander.

8. Es iſt alſo hier ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz der Cauſalität in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand, durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Cauſalität heiſst, die Zeitfolge in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme, und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Urſachen und Wirkungen ſind, wenn ſie auch kein ſolcher Verſtand, wie der unſrige, durch ſeine Grundſätze verknüpfet, und daſs unſer Verſtand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daſs er wahrnehme, welcher Gegenſtand eine Urſache und welcher eine Wirkung ſei. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, daſs alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges ſinnlicher Vorſtellungen ſei, das, ob es wohl im Raume, alſo auſser uns, angeſchauet werde, doch eigentlich mit ſammt dem Raume ſowohl in unſerm Gemüth ſei, als unſre Gedanken, nur daſs es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Beſchaffenheit des Gemüths als auſser uns vorgeſtellt werde, um es von bloſsen Gedanken zu unterſcheiden, die durch uns allein im Gemüth entſtehen. Da nun alſo das Mannichfaltige der Erfahrung als ſinnliche Anſchauung in uns iſt, ſo verbindet der Verſtand daſſelbe vermittelſt der Zeitfolge, in der es aufgefaſst wird, zu einem Ganzen, und zwar ſo, daſs er entweder die Zeitfolge als

willkührlich beſtimmt, und das nennen wir die ſubjective Folge ſinnlicher Vorſtellungen, oder ſo, daſs er die Zeitfolge als nothwendig beſtimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenſtände, und ſchreiben die Folge in unſrer Apprehenſion dieſen Gegenſtänden zu, oder erkennen ſie, nach dem Verhältniſſe der Verſtandesbegriffe, Urſache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie iſt hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich ſo auſser uns in einem Raume vorhanden, und ſo, daſs das eine Ding Urſache und das andere Wirkung iſt, und wir wüſsten nichts von Urſache und Wirkung, wenn wir dieſe Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben ſo von der Erfahrung abſtrahirt, wie die reine Mathematik ein Abſtractum von den Körpern ſeyn ſoll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Urſache und Wirkung aus der Erfahrung abſtrahirt, ſo wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht ſagen, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, ſondern nur, alles, was wir wahrgenommen haben, hätte ſie, ja von vielem haben wir ſie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Urſachen ſind uns nur verborgen, ſie ſind dennoch vorhanden oder vorhanden geweſen, als ſie dieſe Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was geſchieht, muſs ſeine Urſache haben, denn geſetzt, wir hätten auch immer die Urſachen aller Begebenheiten entdeckt, ſo haben wir ja doch nicht erfahren, daſs es keine Begebenheit ohne Urſache geben könne, denn das läſst ſich nicht erfahren, ſondern wäre höchſtens ein Schluſs aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der ſich ſo etwas ſchlieſsen lieſse. Der Satz, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, wäre dann in dieſem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchſtens auf Induction, nehmlich auf einer Menge Fälle von ſolchen Begebenheiten, deren Urſache man gefunden habe, ſo daſs ſich hoffen laſſe, die andern Begebenheiten, deren Urſachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Urſachen gehabt haben. Allein auch

der Begriff Urfache und Wirkung hat die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in fich, denn nur das ift Urfache eines Zuftandes, das immer und nothwendiger Weife vor demfelben hergehet, und das ift Wirkung einer Urfache, das immer und nothwendiger Weife auf fie folgt. Was aber diefe Merkmale hat, kann nicht aus der Erfahrung, fondern mufs *a priori* feyn. S. *a priori*.

10. Wenn wir alfo Urfachen und Wirkungen in der Erfahrung finden, und den Begriff davon abftrahiren können, fo liegt das eben darin, dafs wir fchon durch unfern Verftandesbegriff diefe Verknüpfung durch das Erfahrungsverhältnifs der Urfache und Wirkung hinein gelegt haben, und diefe Verknüpfung ging *a priori* vor der Erfahrung her, und war der Grund derfelben. Wenn ich alfo frage, worin liegt denn das, dafs gerade der Cajus der Vater des Titus ift, und nicht umgekehrt, das habe ich doch aus der Erfahrung, fo ift die Antwort allerdings, weil ohne Erfahrung ich weder von Cajus noch Titus etwas wüfste, auch kann ich ohne Wahrnehmung nicht wiffen, welcher in der Zeit voranging, aber hätte ich es wahrnehmen können, dann hätte mein Verftand eine folche nothwendige Verknüpfung in diefe Wahrnehmungen gebracht, dafs ich den Cajus für den Vater des Titus hätte erkennen müffen. Warum hätte er aber nicht den Titus zum Vater des Cajus gemacht? Eben darum, weil dann die Verknüpfung willkührlich, nicht objectiv, fondern in der blofsen Apprehenfion gewefen wäre, und alfo gar kein Erkenntnifs von dem Verhältniffe der Zeitfolge zwifchen beiden entftanden wäre. Der Grund, dafs gerade Cajus und nicht Titus der Vater ift, liegt in beiden Objecten, der Grund des Objectiven aber in der Apriorität der Verftandesbegriffe, deren Grund begreifen zu wollen heifsen würde, den Grund des Verftandes, wodurch wir begreifen, begreifen wollen, wozu, wenn kein Cirkel entftehen, und der Verftand fich auch nicht aus fich felbft begreifen follte, doch etwas anders, als Verftand, nöthig feyn würde (M. 1. 283. C. 240).

11. Unter den Einwürfen, die man hiergegen gemacht hat, ſind folgende die wichtigſten:

a. Die Folge gewiſſer Apprehenſionen z. B. der muſikaliſchen Töne c, d kann durch das Object beſtimmt, alſo nicht bloſs ſubjectiv ſeyn, ohne daſs der Ton c nach einer allgemeinen Regel die Apprehenſion des Tons d nach ſich ziehet (Schmids Critik der reinen Vernunft im Grundriſſe nach der zweiten Auflage §. 162. aus Ulrichs Inſtitut. *Log. et Metaph.* §. 308 310). Antwort. Wenn die Apprehenſion des Tons d nach dem Ton c nicht bloſs ſubjectiv ſeyn ſoll, ſo muſs eine Urſache z. B. der Spieler vorhergehen Die Folge des Tons d auf den Ton c iſt dann bloſs ſubjectiv, aber die Folge des Tons d auf ſeine Urſache, den Spieler, nothwendig und folglich objectiv.

b. Wer weiſs, ob es überall nothwendig iſt, daſs Erſcheinungen durch den Verſtand verknüpft werden ſollen? Erſcheinungen können ja wohl auch ganz andern Geſetzen unterworfen ſeyn, als Verſtandesgeſetzen, die ſelbſt der Verſtand nie faſſen und den ſeinigen unterwerfen kann? (Jacobs kritiſche Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphyſik, nach der erſten Auflage §. 186. Anmerk. 7, und Schmids angef. Buch nach der erſten Aufl. S. 220. ff.) Dann wäre nehmlich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erfahrungsurtheilen nur angemaſst und eingebildet. Allein hier werden Erſcheinungen mit Dingen an ſich verwechſelt. Denn eben darum ſind die Objecte Erſcheinungen, weil ſie nicht durch eine in dem Dinge ſelbſt, ſondern im Verſtande gegründete Verknüpfung nothwendige Einheit haben, oder Erfahrungsobjecte ſind, ſ. Erſcheinung.

12. Aus der Analogie der Beharrlichkeit folgt, daſs die Analogie der Urſache und Wirkung bloſs den Wechſel der Accidenzen betrifft. Die Subſtanz ſelbſt iſt dieſem Grundſatz nur in Anſehung ihrer Veränderungen unterworfen, ſie ſelbſt aber entſteht und vergeht nicht, folglich hat ſie auch keine Urſache, wie ſie denn auch kein Erfahrungsobject, ſondern nur das durch den Ver-

ftand als nothwendig gedachte Subftrat aller Erfahrung ift. Dahingegen das Accidenz allein keine Urfache feyn kann, weil jedes Accidenz wechfelt, und folglich die Urfache des Wechfelns zuletzt in der Subftanz gedacht werden mufs. Subftanz ift alfo nie Wirkung, aber wohl Urfache, und Accidenz nur durch die Subftanz Urfache, aber ftets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entftehen ift alfo blofs Veränderung, und nicht Urfprung aus Nichts. Wenn diefer Urfprung als Wirkung von einer fremden Urfache angefehen wird, fo heifst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erfcheinungen nicht zugelaffen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein fchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an fich betrachten, fie ihrem Dafeyn nach als abhängig von fremden Urfachen angefehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach fich ziehen und auf Erfcheinungen, als mögliche Gegenftände der Erfahrung, die nicht Dinge an fich find, und ihre Einheit durch den Verftand bekommen, nicht paffen würde. Alfo mufs nach diefer evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und follte wirklich etwas übernatürliches gefchehen, fo würde es doch immer unter das Naturgefetz der Caufalität fubfumirt, und für natürlich erkannt werden (M I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindeften Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntnifs der Veränderung wird nehmlich die Kenntnifs wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirifch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntnifs der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei ift, gewiffer fucceffiven Erfcheinungen, welche folche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nehmlich eine Subftanz aus einem Zuftande a in einen andern b übergehet, fo ift der Zeitpunct, in welchem fich der Zuftand b befindet, von demjenigen, in welchem der Zuftand a war, unterfchieden, und folgt demfelben. Eben fo ift auch der zweite Zuftand b als eine wirkliche Befchaffenheit der Subftanz vom Zuftande a, wo

noch gar nichts von b war, wie b von c unterſchieden, das iſt, wenn der Zuſtand b ſich vom Zuſtande a nur der Gröſſe nach unterſcheidet, ſo iſt doch die Veränderung ein Entſtehen des Unterſchiedes zwiſchen a und b, a — b, von welchem im vorigen Zuſtande a noch nichts da war, und in Anſehung deſſen dieſer Zuſtand alſo, mathematiſch ausgedrückt, = o iſt (M. I. 297. C. 253).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zuſtand a in b über? (C. 225.) Zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit, alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit. So wie alſo der Uebergang durch alle noch ſo kleine Zeittheilchen gehet, ſo muſs auch die Cauſalität während aller dieſer kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muſs alſo in ſo fern als gleichförmig auf alle dieſe kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein ſolch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entſpringt, heiſst ein Moment ſ. Abſprung (M. I. 298). Die Erſcheinungen der vergangenen Zeit müſſen alſo jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und es nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen, weil wir die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit ſeyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zuſammenhinge (M. I. 287. C. 244). S. Abſprung.

17. Sextus Empirikus ſuchte ſchon den Grundſatz der Cauſalität umzuſtoſsen, oder wenigſtens zweifelhaft zu machen. Er ſchloſs ſo: Wer behauptet, es gebe Urſachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu ſeiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Urſache, ſo muſs man zugeben, daſs etwas ohne Urſache entſtehe, haben ſie aber ihre Urſache im Verſtande, ſo hätte dieſe Urſache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Urſachen anzuerkennen, im erſtern Falle ſchlieſse ich immer ſo fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieſer Schluſsfolge ſ. in dem Artikel

cosmologiſche Idee der Abhängigkeit des Daſeyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundſatz der Cauſalität iſt folgender: Die Urſache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber ſie gehet auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Urſache ſchon da, ehe ſie ihre Wirkung hervorbrächte, ſo wäre ſie Urſache, ohne Urſache zu ſeyn, weil ſie nur Urſache ſeyn kann, indem ſie wirkt. Es bleibt alſo nichts übrig, als zu ſagen, eine Urſache ſei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das ſcheint nun Anfangs wahrſcheinlich, unterſucht man es aber näher, ſo wird man es widerſprechend und abſurd finden; denn wenn die Wirkung entſtehen ſoll, ſo muſs die Urſache ſie hervorbringen, um ſie hervorzubringen, muſs die Urſache wirken, um zu wirken, muſs ſie da ſeyn, alſo muſs die Urſache eher ſeyn, als ſie wirkt.

19. In dieſem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf derſelben verwechſelt; das Verhältniſs bleibt nehmlich, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache und deren unmittelbaren Wirkung kann verſchwindend, beide alſo zugleich ſeyn, aber das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar, und die Urſache iſt immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Urſache betrachtet, ſo iſt dieſe Urſache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies iſt das Zeitverhältniſs der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamiſchen, oder durch Urſache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Daſeyn der Zeit nach beſtimmt wird. Denn hat das Küſſen ſchon ein Grübchen, ſo folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empiriſche Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Cauſalität der Urſa-

che, die vorhergeht. Das Glas iſt z. B. die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen, das Glas und das Steigen des Waſſers, der Zeitfolge nach, zugleich ſind. Denn ſobald man mit dem Glaſe das Waſſer aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpfet, ſo erfolgt etwas, nehmlich die Veränderung des Horizontalzuſtandes, den es im Gefäſs hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glaſe annimmt, in welchem nehmlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Waſſer am Rande höher ſteigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität, d. i. die Beziehung des Daſeyns eines Dinges (an ſich ſelbſt) auf das Daſeyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Er behauptet aber auch: erſt nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen daſſelbe Object immer von derſelben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urſache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unſere Seele dann erhält, ſei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Objecten, die auf einander folgen, und dieſe Empfindung ſei das Urbild der Idee (Urſache und Wirkung), die wir ſuchen. Da dieſe Idee, ſagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entſpringt, ſo muſs ſie das Reſultat desjenigen Umſtands ſeyn, in Anſehung deſſen dieſe Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verſchieden iſt. Nun iſt aber eben dieſer Umſtand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in dieſem Umſtande) unterſcheiden ſich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem ſie ſonſt in jedem Punct übereinſtimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypotheſe: der Begriff der Urſache und Wirkung und alſo das ganze Geſetz der Cauſalität ſei aus der Erfahrung entſprungen. Sobald, ſagt er, Begebenheiten einer gewiſſen Art immer und in allen Fällen ſind zuſammen wahrgenommen worden, ſo tragen wir nicht das ge-

ringfte Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzufagen, es entfpringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Caufalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Caufalität eben fo, wie mit andern reinen Vorftellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir fie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 283. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Caufalität erft durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rückficht auf diefelbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erfcheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung felbft, und ging alfo *a priori* vor ihr her. Sonft wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Caufalität nur angedichtet.

23. Um einen Verfuch an dem Begriff der Urfache zu machen, fo wie ihn fich Hume vorftellt, und der übrigens keinen Widerfpruch enthält (problematifch ift), fo ift uns

a) vermittelft der Logik die Form eines bedingten (hypothetifchen) Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nehmlich ein gegebenes Erkenntnifs als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B ift; fo ift C, D.

b) möglich, dafs auf eine gewiffe Erfcheinung eine andere beftändig folgt, fo dafs ich hypothetifch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne befchienen (B) wird, fo wird er (C, welches hier mit A identifch ift) warm (D). Hier ift nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heifst nicht, fo mufs er warm werden, mithin ift hier noch nicht der Begriff der Urfache, es heifst noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) diefer Satz, der blofs eine fubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ift, ein Erfahrungsfatz feyn foll, fo mufs er als nothwendig und allgemeingültig angefehen werden. Ein folcher Satz aber würde feyn, die Sonne ift dadurch, dafs fie den Stein (A)

beſcheint (B), die Urſache der Wärme (D) deſſelben (C = A).

24. So trägt alſo der Verſtand durch dieſe Analogie der Zeitfolge, die Sonne ſtehet mit der Wärme des Steins, den ſie beſcheint, in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung, und dadurch, daſs beide, Sonne und Stein, in der Zeit ſind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehenſion (23, b) war, auf die Erſcheinung ſelbſt über (23, c), und beſtimmt dadurch die Zeitfolge im Object (Sonnenſchein und Wärme des Steins, als Erſcheinungen in der Zeit, und nicht bloſse Vorſtellungen der Imagination) (M. I. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung ſeyn, ſo muſs es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt einerlei. Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, ſich der erſtern Formel zu bedienen, um das Geſetz auszudrükken. Man kann ſonſt leicht in Miſsverſtand gerathen, und ſich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde man fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen (ſ. An ſich).

26. Dieſe vollſtändige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflöſung ſeiner Aufgabe (Problems) rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit als Geſetzen des Verſtandes. Doch iſt dieſe Rettung von der Art, daſs ſie den Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe (Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung) nur auf Erfahrung einſchränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloſs in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber ſo, daſs ſie ſie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verſtandesbegriffen abgeleitet, indem ſie es ſind, die Erfahrung möglich machen; und ſo iſt das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die ſich Hume niemals einfallen lieſs (P. 102).

27. So Kant Man kann dem Scharfſinn und philoſophiſchen Geiſte, mit welchem er die Humiſche, das metaphyſiſche Syſtem drückende, Schwierigkeit (*crux metaphyſicorum*) aus dem Innerſten des menſchlichen Verſtandes löſet und befriedigend wegſchafft, die verdiente Bewunderung nicht verſagen; zumal da hier keine Hypotheſe aufgeſtellt wird, ſondern alles vollkommen überzeugend und unumſtöſslich gewiſs iſt.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 232 — 254.

Deſſelb. Proleg. S. 97 — 102.

Analogie der Wechſelwirkung,

Analogie der Concurrenz, des Commercium, oder des Zugleichſeyns, Grundſatz der Gemeinſchaft, *analogia mutuae dependentiae.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Concurrenz (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen, ſo fern ſie zugleich ſind, ſtehen als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältniſſe der Wechſelwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, muſs die Wirkung einer Subſtanz ſeyn, aber ſo, daſs wenn die Subſtanz die Wirkung hervorbringt, die Subſtanz, an der ſie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, ſ. Wechſelwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde ziehet, ſo muſs die Erde ſo viel Feuchtigkeit fahren laſſen, als der Baum in ſich ziehet, und lieſse die Erde keine fahren, ſo müſste ſie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerſtehn, mit welcher dieſer ziehet (M. I. 303. C. 256).

2. Man nennt die Subſtanz, welche ein Accidenz in einer andern Subſtanz wirkt, die wirkende Subſtanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Subftanz. Die Wirkung der leidenden Subftanz auf die wirkende heifst die Zurückwirkung (Reaction), und der Zuftand, der in der Wirkung und Zurückwirkung beftehet, die Wechfelwirkung oder der Streit (Conflict) der Subftanzen. Diefe Wechfelwirkung der Subftanzen bewies man fonft dogmatifch auf folgende Art: die Subftanzen diefer Welt, welche neben einander wirklich find, beftimmen einander ihren Ort, folglich wirken fie gegenfeitig in einander, (Baumgarten Metaphyfik §. 294). Allein dafs fie einander ihren Ort beftimmen, ift fchon Wechfelwirkung, und es wird alfo hier das vorausgefetzt, was erft foll bewiefen werden. Der Beweis kann nur critifch, d. h. durch Unterfuchung, wie das Erkenntnifsvermögen nothwendig befchaffen feyn mufs, wenn Erfahrung möglich feyn foll, geführt werden. Und diefer Beweis ift nun folgender:

Das Zugleichfeyn der Subftanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausfetzung einer Wechfelwirkuug derfelben unter einander. Zugleich find nehmlich Dinge, wenn in der empirifchen Anfchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechfelfeitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerft am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerft an der Erde und dann am Monde anftellen, und darum fage ich, fie exiftiren zugleich. Nun ift das Zugleichfeyn die Exiftenz des Mannichfaltigen in derfelben Zeit; der Mond und die Erde exiftiren zugleich, heifst, fie find in derfelben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, dafs Dinge zu derfelben Zeit find. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehenfion, und dann wieder A auf B, fo würde die fubjective Succeffion in der Apprehenfion fo feyn A, B, A. Dadurch würde alfo blofs eine fubjective Folge, aber noch kein Zugleichfeyn im Object beftimmt. Dies kann nur durch einen Verftandesbegriff gefchehen, der die wechfelfeitige Folge der Beftimmungen in den Erfcheinungen nothwendig und

allgemein, und dadurch dieſe wechſelſeitige Folge objectiv macht. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechſelwirkung derſelben (M. I. 304. C. 256. f.).

3. Durch die Analogie der Wechſelwirkung kann alſo allein das objective Zugleichſeyn der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge derſelben im Gemüth unterſchieden werden. Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchieht jederzeit nach und nach (ſucceſſiv), erſt kömmt A, dann B, dann C, dann D (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung). Geſetzt nun, ich kann in der Apprehenſion von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; ſo muſs unterſchieden werden können, ob das bloſs eine zufällige Succeſſion in mir iſt, wenn die Reihe ſo ausſieht A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object dieſe Dinge nicht nach einander, ſondern neben einander und zu gleicher Zeit ſind. Dies geſchieht nun durch den Verſtandesbegriff *a priori* der Wechſelwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, daſs es gleichgültig iſt, ob ich die Reihe ſo A, B, C, D, oder auch ſo D, C, B, A durchlaufe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, ſondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B iſt. Dieſe Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, daſs ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muſs, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, ſie bloſs nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu laſſen, ſondern ich bin an dieſe Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner ſucceſſiven Vorſtellungen auf ein Object, in welchem dieſe zwiefache Succeſſion der Vorſtellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derſelben Zeit neben einander ſeyn ſoll, ſo kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zuſtand der Subſtanz A zu dem Zuſtand der Subſtanz B fortgehen, oder

auch umgekehrt von dem Zuſtand der Subſtanz B zu dem Zuſtand der Subſtanz A übergehen kann. Zwar iſt es eben ſo auch in der Apprehenſion, ich faſſe erſt A, dann B und dann wieder A in mein Bewuſstſeyn auf. Nun ſoll ich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, und daſſelbe nicht als nach einander, ſondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, ſo daſs ich nicht ſagen kann, ich ſtelle mir dieſe Succeſſion nur ſo vor, im Object iſt ſolche Succeſſion nicht, ſondern geſtehen muſs, das, worin ich willkührlich die Ordnung in der Apprehenſion umkehren kann, iſt im Object gleichzeitig. Wenn alſo die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B, und auch auf den Zuſtand B der Zuſtand A folgen kann, und meine Apprehenſion an dieſe Willkührlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden iſt, ſo liegt in dieſer Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehenſion der Zuſtände A und B geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge A, B, A iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre zwiſchen A und B ſo wenig eine nothwendige Folge, als zwiſchen B und A, da aber die Folge zwiſchen beiden nothwendig, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfange, willkührlich iſt, ſo liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge ſelbſt liegt in den Gegenſtänden der Erfahrung.

6. Die Regel alſo iſt: in dem Zuſtande A einer jeden gleichzeitigen Subſtanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben, oder einer andern Subſtanz, auf den Zuſtand A folgen muſs; ſondern in dem Zuſtande B liegt auch die Bedingung, daſs der Zuſtand A auf den Zuſtand B folgen muſs, welches Verhältniſs der beiden Zuſtände, A zu B und B zu A, dasjenige iſt,

was durch den Verſtandesbergiff der Wechſelwirkung gedacht wird.

7. Geſetzt nun, unſer Verſtand hätte nicht den Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch nicht vorſtellen, daſs zwei Zuſtände A und B wechſelſeitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müſsten, dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv und ſucceſſiv, bloſs eine Succeſſion in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Jede Erſcheinung, die wir wahrnähmen, wäre dann völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge wiederum Einflüſſe von jener. Dann würde das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſeyn, und das Daſeyn der einen könnte nicht durch den Weg der empiriſchen Syntheſis auf das Daſeyn der andern führen. Denn wenn man ſich gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung, beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und ſo fort bis A zurückgehen, aber nicht unterſcheiden, ob dieſes nicht eine bloſs ſubjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein bloſses Spiel unſrer Phantaſie ſei, ohne daſs wir ſagen könnten, ſo iſt es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es iſt alſo hier wieder ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz des Commerciums oder der Wechſelwirkung in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Wechſelwirkung heiſst, das Zugleichſeyn in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme; und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Wech-

selwirkungen sind, wenn sie auch kein solcher Verstand, wie der unsrige durch seine Grundsätze verknüpfet, und dass unser Verstand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als dass er wahrnehme, wie die Gegenstände wechselseitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, dass durch den Verstandesbegriff der Wechselwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig sei, denn da der Verstandesbegriff *a priori* ist, so führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit sich, s. Verstandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige bestimmt dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also müssen die zugleichseyenden Substanzen in wechselseitiger Wirkung auf einander seyn. Nun ist aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Also ist es allen Substanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen, s. Gemeinschaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Ursache und Wirkung in der Analogie derselben gesagt worden (9 ff.), weil das Verhältniss der Wechselwirkung nichts anders ist, als dasjenige Verhältniss der Ursache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Ursache ihrer Ursache betrachten muss.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. C. S. 256. — 260.

Analogisch.

S. Analogie.

Analysis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytisches Urtheil,

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, ist ein solches Urtheil, in welchem das Ver-

hältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo gedacht wird, daſs das Prädicat B entweder (verſteckter Weiſe) in dem Begriff A enthalten iſt, oder einem andern Begriffe —B, der in dem Begriffe A enthalten iſt, widerſpricht. Das Wort analytiſch iſt griechiſch und bedeutet zergliedernd, auflöſend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nehmlich nur den Begriff A in ſeine Theilbegriffe oder Merkmale auflöſen, oder zergliedern, ſo findet man unter dieſen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat — B, das dem Prädicat B widerſpricht, ſo daſs B muſs von A verneint werden. Dieſe Urtheile ſind den ſynthetiſchen entgegen geſetzt, in welchen weder B noch — B in A enthalten iſt. In den analytiſchen Urtheilen beruhet das Verhältniſs des Subjects zum Prädicat auf dem logiſchen Verhältniſſe des Widerſpruchs (ſ. Analogie. 14). Ein jedes analytiſches Urtheil iſt ein Verhältniſs zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logiſchen Verhältniſs des Widerſpruchs identiſch iſt. Das Ganze iſt gröſser als ſein Theil iſt ſo viel als: Alle Theile ſind zuſammen gröſser als Ein Theil, und dieſes iſt identiſch mit dem Verhältniſſe des Widerſpruchs (oder Einſtimmung), daſs die Gröſse aller die Gröſse eines jeden einzelnen Theils mit in ſich faſst.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytiſchen Urtheilen beruhet auf der Zergliederung des Subjects, denn iſt das Urtheil bejahend, ſo muſs ſich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; iſt es verneinend, ſo muſs ſich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerſpricht. Z. B. Jeder Körper iſt ausgedehnt. Ausgedehnt ſeyn gehört nehmlich zum Begriff des Körpers, und alſo muſs es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper iſt ein bloſs mathematiſcher Punct, denn ein Körper iſt ausgedehnt, ein mathematiſcher Punct iſt aber bloſs die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimenſion, folglich widerſpricht es dem Begriff des Körpers, daſs er ein bloſser mathematiſcher Punct ſeyn ſollte. Alle bejahende analytiſche Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

auf Widerſpruch. Alle identiſche Sätze ſind alſo analytiſche, denn in ihnen iſt Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identiſche Sätze ſind an ſich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennet, noch erläutert; denn man erfährt durch ſie nichts weiter, als was ſchon das Subject an und für ſich, ohne das Prädicat ausſagt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man ſich ſehr übereilen, wenn man ſie deshalb für unnütz halten wollte; denn ſie haben das Gute, daſs, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht verſtehet, das Prädicat ein andres verſtändlicheres Wort dafür angiebt. Gott iſt Gott, iſt ein ſolcher identiſcher Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologiſche Sätze ſind, das wird in der Mathematik vorzüglich ſichtbar, denn da dienen ſie zur Demonſtration, z. B. A iſt ſo groſs als A, oder $A = A$; $4 = 4$; eine Linie, oder ein gewiſſer Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, ſei ſich ſelbſt gleich, woraus gemeiniglich erſt erhellet, daſs beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich ſind. Um ſo weniger kann alſo die Nutzbarkeit derjenigen analytiſchen Urtheile zweifelhaft ſeyn, die nur zum Theil identiſch ſind, d. h. in denen das Prädicat bloſs mit einem Theil des Subjects identiſch iſt. Sie entſpringen aus der Analyſis oder Zergliederung unſrer Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntniſs geſetzt wurde. Hat man alle analytiſche Urtheile, die über einen Begriff möglich ſind, ſo iſt auch der ganze Begriff analyſirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analyſiren der Begriffe lehrt, ſo kann man die analytiſchen Urtheile auch logiſche, d. h. in die Logik gehörige, oder ſolche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytiſches Urtheil lernt man alſo nichts neues, ſondern ſieht das nur deutlicher ein, was man ſich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heiſst es auch ein Erläuterungsurtheil, weil ſie durch das Prädicat nichts

zum Begriff im Subject hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung (s. Zergliederung) in seine Merkmale auflösen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytischen Urtheilen ist die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da sie auf Identität oder Widerspruch beruhet, nicht nur absolut nothwendig, sondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewissheit mit sich. Also sind alle analytische Urtheile, ohne Rücksicht darauf, ob der Begriff des Subjects empirisch, oder rein sei, Urtheile *a priori*. Wenn ich sage, der Tisch ist ausgedehnt, so folgt die Gewissheit dieses Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tisch ist widersprechend. Da also alle analytische Urtheile *a priori* sind, so folgt, dass empirische Urtheile nicht analytisch seyn können (Schultz Prüfung der Kantischen Critik der rein. Vern. S. 28 — 44).

4. Kant hat zuerst den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen entdeckt, den die dogmatischen Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, und nicht im Erkenntnissvermögen, finden wollten, vernachlässigten. Er hat bloss, nach seiner Entdeckung, in Locks Versuchen über den menschlichen Verstand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über diesen Unterschied gefunden. Daselbst giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nehmlich (§. 7.) gefunden zu haben, dass alle bejahende und verneinende Urtheile sich auf vier Arten bringen lassen, deren vier Quellen die Identität (Einstimmung und Widerstreit, welches folglich die analytischen Urtheile giebt), die Coexistenz, Relation und reale Existenz (d. i. die Existenz im Object, welches folglich die synthetischen Urtheile giebt) wären. Allein es herrscht in seinem Vortrag so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dass man sich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlass genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Princi-

lernt man nicht leicht von andern, denen fie nur dunkel vorgefchwebt haben. (Pr. 31).

5. Inzwifchen hat die Erfahrung, wie **Schultz** (a. a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, dafs auch diefe klare Sache mifsverftanden werden kann, folglich mufs fie noch weiter auseinander gefetzt werden. Es hängt blofs von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir **mehr** oder **weniger** analytifche Sätze aus demfelben folgern können. Denn rechnen wir fehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, fo laffen fich alle diefe Merkmale vom Subject prädiciren, und daher fehr viel analytifche Urtheile vom Subject machen. Da nehmlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, fo kann der Eine daffelbe Urtheil für **analytifch** und alfo für *a priori*, der Andere für **nicht analytifch** für fynthetifch) und empirifch halten. Es verftehe z. B. Einer unter **Luft** das elaftifche Fluidum, welches die Erde überall umgiebt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahren; fo ift der Satz, die Luft ift elaftifch, **analytifch**, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als dafs fie die Materie ift, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahre; fo ift jener Satz **nicht analytifch**, und nicht *a priori*, denn hier ift das Prädicat, **elaftifch**, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich mufs ich es erft anderwärts auffuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empirifch und folglich **fynthetifch**. Wie fchaffen wir nun diefes Schwankende weg? Durch die Bemerkung, dafs hier unter dem Begriff des Subjects blofs fein **Grundbegriff** zu verftehen ift, d. i. der allererfte Begriff, den wir uns davon machen, und der alfo gerade nur die wefentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterfcheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich find; denn diefes macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm **allein**, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, daſs mir etwas ans Geſicht ſtöſst, wenn ich die flache Hand mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit gegen das Geſicht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun dieſe Luft noch nicht weiter kenne, ſo habe ich doch nun ſchon einen Grundbegriff davon, nehmlich, daſs ſie die Materie iſt, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand ſchnell gegen das Geſicht fahre, und dieſer Grundbegriff iſt ſchon hinreichend, ſie von allen übrigen Dingen zu unterſcheiden. Es ſind alſo die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, ſie iſt fühlbar, beweglich u. ſ. w. analytiſch, weil ſie bloſs durch den Satz des Widerſpruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch ſind die analytiſchen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf dieſem Wege verſucht, Kants Behauptungen umzuſtoſsen. Ein Gelehrter (Philoſophiſche Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in ſeine Theile auflöſen, heiſse noch nicht urtheilen, ſondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytiſche Urtheile nennt. Erſt dann urtheile die Vernunft, wenn ſie Begriff gegen Begriff halte, und dieſer Beziehung Einheit der Vorſtellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich ſei das Zuſammenbringen eines Begriffs mit ſich ſelbſt in Kants analytiſchem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, daſs die Vernunft von einem Urtheil Verſchiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott iſt allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verſchiedenheit zwiſchen Subject und Prädicat ſeyn, ſo würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verſchiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erforderniſs zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derſelben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

theil. Es liesse sich also gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil sei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber sogar einen Vernunftschluss. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftschluss:

Obersatz: Gott ist dasjenige Wesen, das alle Vollkommenheiten besitzt;

Untersatz: Die Allmacht ist aber eine Vollkommenheit;

Schluss: Also besitzt Gott Allmacht.

Der Obersatz hat totale, der Untersatz und der Schlusssatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftschluss ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik bestehet sogar aus lauter analytischen Urtheilen. Denn sie ist die blosse Analysis (Zergliederung) unserer Verstandesform, folglich müssen ihre Regeln lauter analytische Sätze *a priori* seyn. Auch ist sie eben darum eine völlig *a priori* demonstrirte und keiner Erweiterung fähige Wissenschaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältnisse, oder wenn man dasselbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerspruchs, und die ganze Logik ist nichts weiter, als die Anwendung desselben auf Begriffe.

10. Die analytischen Urtheile müssen nehmlich ihren Grundsatz haben, nach welchem sie gemacht werden; oder das Verhältniss zwischen Subject und Prädicat muss mit einem Grundverhältnisse identisch seyn, und das ist eben das Verhältniss des Widerspruchs (Analogie 14.). Darum handelt der erste Abschnitt des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes, in Kants Critik der reinen Vernunft, von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil soll richtig seyn, so muss es vor allen Dingen den logischen Gesetzen des Denkens überhaupt gemäss seyn. Es muss daher zwischen Subject und Prädicat nicht das Verhältniss statt finden,

daſs im Subject ein Merkmal iſt, welches daſs Gegentheil iſt von dem Begriff im Prädicat. Dieſes iſt die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn dieſes Verhältniſs wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil ſtatt finden; ſobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es ſogleich ohne alle weitere Unterſuchung für falſch erklären. Man ſagt in dieſem Fall, das Urtheil widerſpricht ſich ſelbſt, oder es iſt ein Widerſpruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerſpricht, oder daſſelbe aufhebt, ſo daſs es vom Subject nicht kann ausgeſagt (prädicirt) oder mit demſelben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, iſt falſch, denn ein Viereck iſt eine Figur von vier Seiten, und muſs daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel ſeyn; vier Winkel und kein Winkel ſind Merkmale, die ſich widerſprechen. Allein ein Urtheil kann ſo beſchaffen ſeyn, daſs zwiſchen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerſpruch iſt, und es kann darum doch grundlos ſeyn, ja es kann ſogar falſch ſeyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerſpruch iſt, ſind falſch, aber da es nicht genug iſt, daſs Subject und Prädicat bloſs nach dem logiſchen Verhältniſſe des Widerſpruchs verknüpft werden können, ſo iſt im Widerſpruch ſtehen, und falſch ſeyn nicht identiſch. Einem Subject kömmt nehmlich nach dem logiſchen Verhältniſſe der Ausſchlieſſung von je zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck iſt entweder ſo groſs, als ein Dreieck, das mit demſelben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht ſo groſs. Es muſs alſo noch ein Grund da ſeyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder nicht. Iſt kein Grund dazu vorhanden, ſo iſt das Urtheil grundlos, iſt ſogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, ſo iſt es falſch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Dieſes Verhältniſs, oder dieſen Satz, des Widerſpruchs kann man nun ſo ausdrücken: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

cat in einem Urtheil auf ein folches Verhältnifs bringen, das identifch ift mit dem Verhältniffe, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) ift nicht a, fo ift jenes Urtheil falfch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, alfo nicht auf den Inhalt des Subjects, fondern nur darauf, dafs das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen deffelben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerfpruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine beftimmte Erkenntnifs ankömmt, fondern er von allen Erkenntniffen überhaupt gilt. Der Satz des Widerfpruchs ift alfo ein allgemeines, ob zwar blofs verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein folches aber hält er blofs den Irrthum ab, denn worin ein Widerfpruch ift, das kann fchlechterdings nicht wahr, das mufs falfch feyn. Der Widerfpruch vernichtet alle Erkenntnifs und hebt fie gänzlich auf (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerfpruchs auch einen pofitiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht blofs dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, fondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytifchen Urtheile mufs die Wahrheit deffelben durch den Satz des Widerfpruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nehmlich analytifch ift, fo mufs das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff deffelben identifch feyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile deffelben widerfprechen, das ift das Gegentheil davon ausfagen, wenn es verneinet. Ift es nun umgekehrt, fo ift es entweder falfch, oder doch nicht analytifch (M. I. 218).

14. Daher müffen wir nun den Satz des Widerfpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundfatz) aller analytifchen Urtheile gelten laffen, aber weiter gehet auch fein Anfehen und feine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytifche Sätze ift er gar nicht zu einem pofitiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwifchen Subject und Prädicat auch keine Identität,

und nur kein Widerſpruch iſt, ſo iſt das Urtheil dem Satze des Widerſpruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet ſich daſſelbe nicht ſelbſt, welches die *conditio ſine qua non* iſt, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntniſs möglich iſt; aber darum iſt die Erkenntniſs noch nicht wahr, und folglich iſt der Satz des Widerſpruchs kein poſitives Criterium der Wahrheit nicht analytiſcher Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerſpruchs vor Kant ſehr unbequem ſo ausgedrückt: es iſt unmöglich, daſs etwas zugleich ſei und nicht ſei (Baumgartens Metaphyſik. §. 7.). Es ſind hierin zwei Fehler:

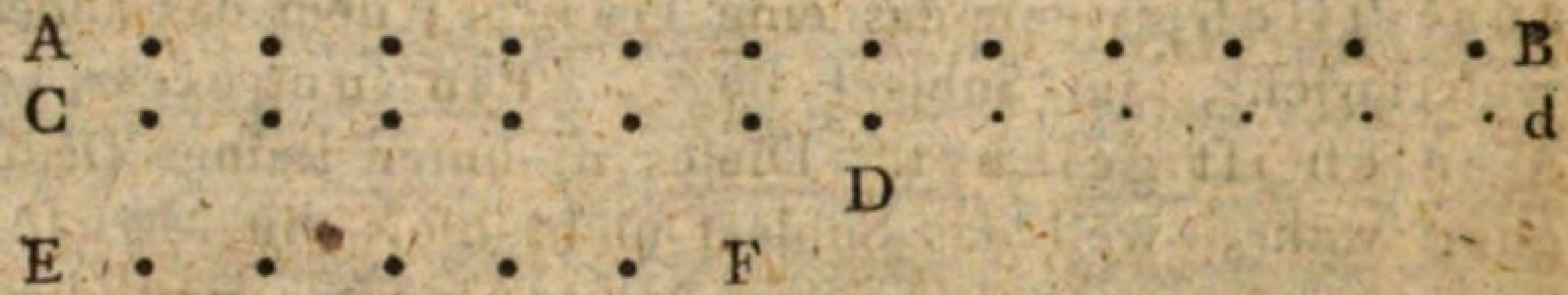
a. iſt das Wort unmöglich überflüſsig, denn die apodictiſche Gewiſsheit muſs ſich ſchon von ſelbſt aus dem Satze verſtehen laſſen, ohne daſs ſie erſt durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerſpruchs nicht vorkommen darf, weil er ſonſt nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen ſind.

Man miſsverſtand den Satz, und ſonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von dieſem Prädicat mit demſelben, wodurch bloſs ein Widerſpruch zwiſchen den Prädicaten, aber nicht des Prädicats mit dem Subject entſtand, weil dieſes Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, alſo auch einmal nicht an dem Subject zu finden ſeyn könnte, folglich ſynthetiſch und nicht analytiſch mit demſelben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzuſetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl ſagen, ein Menſch, der ungelehrt war, iſt gelehrt, die Prädicate kommen ihm nehmlich zu verſchiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Menſch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten iſt alſo analytiſch mit ihm verbunden. Aber dann iſt der Satz

analytisch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerspricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Mensch ist gelehrt. Dieses ist unter keiner Bedingung wahr, weil das Subject nicht bloss ein Mensch, sondern ein ungelehrter Mensch ist, und dieser kann zu keiner Zeit gelehrt seyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytisch, die es nicht sind, z. B. die Zahlformeln, als $7 + 5 = 12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, so bekomme ich 12. Hier ist Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterscheiden ist. Nehmlich 7 und 5 machen zusammen dieselbe Grösse, die wir zwölfe nennen, aber die Begriffe sind sehr verschieden. Denn unter $7 + 5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch seine Construction die Objecte selbst vor sich, und diese sind einander gleich; der Philosoph will diese Objecte durch Begriffe denken, und findet, dass diese nicht identisch sind, dass in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, dass 7 zu 5 addirt sei. Der Philosoph kann daher auch durch Analysis aus 12 nicht $7 + 5$, und aus $7 + 5$ nicht 12 herausbringen; sonst wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7 + 5$ durch eine Operation (d. i. er findet diese Synthesis durch Construction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieses Hinwegnehmen ist nicht eine Analysis des Begriffs von 5, sondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, so nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, sondern Theile des Objects hinweg. Einheiten sind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewissen Zahl. Der Begriff einer bestimmten Zahl, z. B. 5, ist, dass es diejenige Menge von Dingen einer Art sei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieser Menge durchzähle. Wenn ich nun $5 + 7 = 12$ setze, so heisst das, wenn ich die Reihe A B haben will,



ſo erlange ich ſie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn anfange, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufüge. Daſs dieſes nun richtig ſei, lehrt die Anſchauung durch obige Conſtruction. In der Reihe A B allein aber liegen dieſe Begriffe nicht, ſondern ſie entſpringen aus der Operation, daſs ich erſt 7 Puncte derſelben abzähle, und dann wieder von 1 anfange, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben ſo iſt auch kein **eigentlich** geometriſcher und metaphyſiſcher Satz analytiſch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytiſch ſind, und auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und ſind nicht eigentlich geometriſch. Man läſst aber auch dieſe in der Geometrie nur darum zu, weil ſie mathematiſch behandelt, d. i. nicht bloſs nach der Weiſe der Philoſophie durch **Begriffe** gedacht, ſondern durch Conſtruction in der **Anſchauung** dargeſtellt werden können, z. B. das Ganze iſt ſich ſelbſt gleich durch $a = a$, das Ganze iſt gröſser als ſein Theil durch $(a + b) > a$ (M. I. 16).

17. Eine **analytiſche** Behauptung bringt den Verſtand nicht weiter, denn ſie ſagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den ſie aufſtellt. (C. 314). Wenn ich ſage, alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts geſagt, was nicht ſchon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verſtand läſst es übrigens bei der analytiſchen Behauptung unausgemacht, ob es einen ſolchen Gegenſtand gebe oder nicht, ob alſo dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngeſpinſt gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff **Körper** ein Hirngeſpinſt, ſo wäre dennoch der Satz, alle Körper ſind ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig ist, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieses logische Verhältniss der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heisst auch die logische oder analytische Verwandtschaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytischer Urtheile sind die analytischen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloss die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Diese Definitionen sind irrig, wenn sie Merkmale angeben, die nicht im Begriffe liegen, oder wesentliche Merkmale weglassen, die im Begriff liegen, und folglich nicht ausführlich sind, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht immer gewiss seyn kann. Diese Definitionen sind daher nicht so sicher, als die mathematischen, weil 1) der Mathematiker seinen Begriff selbst bestimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Construction zeigt, dass sein Begriff kein Hirngespinst ist, sondern sich in der Anschauung darstellen läst. Dies kann der Philosoph nie bei seinen analytischen Definitionen leisten. Daher läst sich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Critik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10. f. V. S. 15. ff. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. S. 189. ff. III. Hauptst. S. 314. f. Methodenlehre I. Hauptst. I. Abschn. S. 760.
Dess. Prolegom. S. 24. f. 30. f.
Schultz Prüfung der Kantischen Critik. I. Th. S. 28 — 44.

Anarchie.

S. Gesetzlosigkeit.

Anaxagoras,

Αναξαγορας ὁ κλαζομενιος Einer der berühmtesten Philosophen des Alterthums. Er wurde im ersten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Christi Geburt

gebohren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit feiner grofsen Armee über den Hellespont nach Griechenland ging. Sein Vater hiefs Hegefibulus. Anaximenes, ein Philofoph der Jonifchen Schule, war fein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 301. *A*). Anaxagoras war der erfte unter den griechifchen Philofophen, der fich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philofophen der Jonifchen Schule machten nehmlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem fie alles ableiteten und erklärten, und liefsen folglich keine andern als Natururfachen zu. Man ftreitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero fagt, dafs fchon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Waffer gebildet worden fei. Allein Cicero widerfpricht fich gleich darauf felbft, indem er fagt, dafs Anaxagoras der erfte gewefen fei, der die Welt einem Gott zugefchrieben habe, und diefes behaupten auch die übrigen Schriftfteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft alfo in der Gefchichte der griechifchen Philofophie über den Anaxagoras hinaus wenigftens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (M. I. 360. P. 253).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verftand (S. 85) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit fei die Urfache der Ordnung und Schönheit in der Welt, fondern ein nicht zufammengefetzter, mit der Materie nicht vermifchter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verftand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon.* 1688. *p.* 43. *D. Stromat. libr. II. p.* 364. *D*). Diefer habe die im ganzen Chaos zerftreueten und fich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen gefondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und fo z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerftreuet gewefenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. f. w. gemacht, auch fei er der Urhe-

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte alſo einen verſtändigen Gott (νοῦς) zum Baumeiſter der Welt, und wies durch dieſe groſse Idee, wie Schwab (Preisſchr. S. 6) ſehr richtig ſagt, dem menſchlichen Geiſte einen neuen Standpunct zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Dieſer Philoſoph wurde von ſeinen Zeitgenoſſen und Landsleuten Verſtand (νοῦς) genannt, entweder, weil ſie ſeinen ſeltenen Scharfſinn in Unterſuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verſtand zur Erklärung der Dinge annahm. Er iſt der erſte griechiſche Philoſoph, welcher Bücher geſchrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 308. *c.*), die aber leider nicht auf unſere Zeiten gekommen ſind. Und dieſer Mann, der zuerſt würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schickſal, daſs er der Gottesläugnung beſchuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, ſondern auch zu einer Geldſtrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwieſen wurde. Allein es war die Gegenpartheì des Perikles, ſeines Schülers, eines Staatsmannes zu Athen, den man ſtürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, daſs Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmliſchen Körper wären irdiſcher Natur, woraus folge, daſs ſie nicht Götter wären (*Joſephus c. App. libr. II. S.* 1079). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und ſtarb zu Lampſacum.

Kant. Crit. der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. *** S. 253.
Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.
Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. Anaxagoras.
T. Lucretii. Lib. I. 830. *ſq.*

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, *devotion*. Iſt die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen. Wenn nehmlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, ſolche Geſinnungen

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäfs find, fo ift der Zuftand, worin das Gemüth fich befindet, Andacht (R. 260). Nun ift es aber immer nur eine moralifche Idee, welche diefe Wirkung hat; daher kann man auch fagen, die Andacht ift die Wirkung der moralifchen Idee, fubjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet fich aber vorzüglich in diefer Stimmung, wenn es fich Gott in feiner Majeftät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es fich die Wohlthaten Gottes vorftellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes geftimmt ift. Die Andacht ift alfo nicht eigentlich eine abfolute Pflicht, fondern nur Pflicht, weil fie zur Hervorbringung pflichtmäffiger Gefinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht ift unterfchieden von der Erbauung, wie die Urfache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, dafs wirklich Gott ergebene Gefinnungen im Gemüth entftehen, welche Wirkung eben Erbauung heifst. Die Erbauung ift alfo nicht Rührung, denn diefe gehört zur Andacht, das Gemüth ftimmen, heifst ja daffelbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meiften vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, fondern in der äufsern Anbetung und Ehrenbezeugung fuchen, und darum auch Andächtler heifsen, oder Menfchen, die nur den Schein der Andacht haben, fetzen die Erbauung in der Rührung, die fie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, dafs fie den Menfchen wirklich beffert, heifst Erbauung. Hat die Andacht diefe Wirkung nicht, fo hat fie nicht erbauet, fo ift fie unwirkfam gewefen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechfelt alfo die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, fagt, fie habe erbauet; fie ver-

ſetzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte ſie aufgelegt, ſich zu beſſern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Beſſerung in den Zuhörern zuwege, dann hat ſie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.
Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)
Blair Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio ſpuria, *bigotterie*. Iſt die Gewohnheit, ſtatt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beſchäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu ſetzen. Wenn man ſich nehmlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeuſserliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf innerliche, vermeinte himmliſche Gefühle und myſtiſche Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt hinrichtet. Das erſte macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die ſittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei iſt alſo eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebenen Geſinnungen nicht empfänglich ſeyn kann, weil es in der Einbildung ſtehet, es ſei ſchon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinſchaft mit Gott (R. 286*). S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft. 4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).
Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundſatz, Princip, *principium*, *principe*. Ein allgemeiner Satz, von dem beſondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip iſt daher die erſte Erkenntniſs, von der eine ganze Reihe von Erkenntniſſen ſo abgeleitet werden kann, daſs die nächſtfolgende Er-

kenntnifs aus diefer erften Erkenntnifs, und aus diefer wieder eine andre entfpringt, z. B. Alle Menfchen find fterblich, daraus folgt, dafs auch der Menfch Cajus fterben wird; daraus folgt, dafs eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, dafs fein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt ift u. f. w. Da wir uns bei diefer Reihe von Sätzen oder Erkenntniffen von dem Satze, Alle Menfchen find fterblich, ausgingen, fo ift diefer Satz oder diefe Erkenntnifs der Anfang, oder das Princip derfelben (C. 356).

2. Allein auch von einem folchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es fich, wo ift er her? Und da ift er entweder aus der Erfahrung, oder aus der reinen Anfchauung, oder aus dem Verftande, oder aus der Vernunft entfprungen.

3. Aus der Erfahrung entfpringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus ift geftorben, oder doch nur folche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden find, fondern nur darum allgemein find, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen ift, welche die Allgemeinheit diefes Satzes umgeftofsen hätte. Von einem folchen allgemeinen Satze, der fich auf eine grofse Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, fagt man, er fei durch Induction aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menfchen find fterblich, ift ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, dafs bis jetzt noch kein Menfch am Leben geblieben ift. Ein folcher allgemeiner Erfahrungsfatz kann zum Oberfatz in einem Vernunftfchluffe dienen, aus dem ich vermittelft einer andern Erkenntnifs eine neue Erkenntnifs herleite. Ich kann fchliefsen:

Oberfatz: Alle Menfchen find fterblich;
Unterfatz: Cajus ift ein Menfch;
Schlufsfatz: Cajus ift fterblich.

So leite ich alfo, vermittelft der Erkenntnifs, dafs Cajus ein Menfch ift, die neue Erkenntnifs, dafs er fterblich ift, von dem Oberfatze, dafs alle Menfchen fterblich find, ab. Einen folchen allgemeinen Erfahrungsfatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefaſst werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Vorfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, daſs alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, daſs sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze voraussetzen, z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Puncten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getrost auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich. Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Puncten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heiſsen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewiſs sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntniſs zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rücksicht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strenger Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, daſs nur Eine zwischen zwei Puncten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

die Quelle deſſelben, und der Satz wieder kein Anfang, ſondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die dieſen Satz vorausſetzen, ein ſolcher Anfang oder ein Princip. In dieſem Falle alſo und in dem (in 3) heiſst Princip nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. I. 398).

5. Ein Princip, im ſtrengen Verſtande des Worts, muſs ein Satz ſeyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anſchauung vorausſetzt. Er muſs einen allgemeinen Begriff geben, der viele beſondere unter ſich begreift, und keinen allgemeinen Begriff vorausſetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anſchauung entſprungen iſt. Jeder Satz, der zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, iſt alſo vergleichungsweiſe (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftſchluſs abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip ſchlechthin oder an und für ſich (abſolute). Der Menſch iſt ſterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, daſs das Ding ein Menſch iſt, dieſem beſondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und ſo wird dieſes Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, daſs alle Menſchen ſterblich ſind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verſtande, unabhängig von der Erfahrung und Anſchauung, entſpringen, heiſsen Grundſätze, Principien des reinen Verſtandes. Allein auch dieſe Sätze ſind nicht Erkenntniſſe, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntniſs wären. Denn heben wir alle Anſchauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, ſo kann es auch keine ſolchen Grundſätze des reinen Verſtandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach extenſive Gröſsen ſind, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, wodurch die Erfahrung vom bloſsen Spiel der Phantaſie unterſchieden, und alſo erſt möglich wird.

Dadurch, dafs ich etwas für die Urfache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erft beftimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was gefchieht. Allein da diefe Grundfätze die Anfchauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt vorausfetzen, fo find fie nicht Erkenntniffe durch blofse Begriffe, und daher wieder nur comparative aber nicht abfolute Principien oder wahre Anfänge (M. I. 399).

7. Soll der Verftand Erkenntniffe aus Begriffen verfchaffen, fo kann er das alfo nicht anders als fo, dafs er einen Satz giebt, deffen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytifcher Satz, und fetzte den Satz des Widerfpruchs voraus, welcher aber auch nur ein comparatives Princip ift, nehmlich in fo fern überhaupt gedacht wird, mufs kein Prädicat dem Subject widerfprechen. Diefer Satz ift die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt, und fetzt die Wirklichkeit des Denkens voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, fo kann das der Verftand nicht anders als unter Vorausfetzung einer Anfchauung, oder einer Erfahrung; aus blofsen Begriffen ift es ihm nicht möglich (M I. 400). Aber folche erfte (fynthetifche) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder befondere Anfchauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anfchauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) vorausfetzen, fondern blofs durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich find, folche Sätze heifsen allein Principien fchlechthin (M. I. 401).

8. Solche Principien fucht man wenigftens, wenn man z. B. nach einem Satze forfcht, aus welchem eine rechtmäfsige und gerechte bürgerliche Gefetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anfchauung geben kann, durch welchen die Gefetze zu beftimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Gefellfchaft ftatt finden follten. Diefe Gefetze aber beftimmen nur uns, und fchränken unfre Freiheit fo ein, dafs fie

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, sondern nur jedes andern Freiheit mit der unſrigen, und die unſrige mit der jedes andern beſtehen kann. Und da alſo dieſe Principien uns ſelbſt und unſre Handlungen betreffen, und auch aus uns ſelbſt entſpringen, ſo betrifft die Frage, wie es ſcheint, nichts unmögliches.

Man ſucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder abſolut oberſte Grundſätze, unter denen alle Geſetze der Natur ſtehen ſollen, und das iſt, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an ſich iſt, etwas widerſprechendes, indem alsdann der oberſte Grundſatz etwas aus uns entſpringendes ſeyn ſoll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges iſt. Die Auflöſung dieſer Frage ſiehe in Idealismus. Hier erhellet nur ſo viel, daſs Erkenntniſs aus Principien nicht Verſtandeserkenntniſs iſt, denn dieſe ſetzt Anſchauungen voraus, Erkenntniſs aus Principien aber ſetzt gar nichts weiter voraus, ſondern beruhet auf bloſsem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entſpringen, und es giebt entweder gar keine abſoluten Principien, oder ſie müſſen ſolche allgemeine Vernunftſätze ſeyn. Es iſt alſo nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* ſolche Grundſätze, in denen Prädicat und Subject ſo verknüpft ſind, daſs das eine nicht in dem andern enthalten iſt, und welche ſind es? (M. I. 407. C. 362).

10. Dieſer Grundſatz iſt nun

I

Für das theoretiſche Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, d. h. alles, was wir mit unſerm Verſtande erkennen, das erkennen wir aus ſeinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von dieſem Grunde wieder einen Grund, und von dieſem wieder einen u. ſ. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberſte und abſolute Grund heiſst, und gerade ein ſol-

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Daſs die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schlieſst, so schlieſst sie aus zwei Vordersätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vordersätze sucht, aus welchen jene als ihre Schluſssätze folgen, welches man Prosyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vordersätze werden dann wieder Schluſssätze aus neuen Vordersätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime) Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heiſst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur andern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitern Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so muſs das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Ursachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es muſs daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber bloſs seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

nunft, ein wahrer Anfang, oder abfolutes Princip, fo mufs er a. real möglich feyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müffen andre fynthetifche Sätze aus ihm entfpringen.

a. Er mufs real möglich, d. h. nicht blofs als Princip denkbar feyn, fondern es mufs auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm ftehen. Das ift er aber nur dann, wenn man annimmt, dafs, wenn das Bedingte gegeben ift, auch die ganze Reihe feiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben ift, welche Reihe dann nicht mehr bedingt ift (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, fo müfste nicht nur feine Bedingung z. B. feine Urfache D, fondern auch die Urfache von D, welche C heifse, und auch die Urfache von C, welche B heifse, und auch die Urfache von B, welche A heifse, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden feyn, und die Urfache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müfste eine folche feyn, die weiter keine Urfache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Urfache an, diefe mit eingefchloffen, alfo wenn die unbedingte Urfache A heifst, die Reihe:

A, B, C, D, E, ...

nicht mehr bedingt, fondern unbedingt. Giebt es aber folche Reihen nicht, fo fcheint das Princip nicht anwendbar, nicht real möglich, folglich kein Princip zu feyn. Allein die transfcendentale Dialectik, ein Theil der Transfcendentalphilofophie, lehrt, dafs die abfoluten Principien oder die Grundfätze der Vernunft fich darin von den comparativen Principien oder den Grundfätzen des Verftandes unterfcheiden, dafs fie transfcendent find, d. h. dafs in der Erfahrung nichts zu finden ift, was vollkommen fo wäre, wie das Princip es fordert, dafs alfo kein (empirifcher) folcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demfelben vollkommen angemeffen (adequat) wäre; dahingegen die Grundfätze des Verftandes immanent find, d. h. dafs alles in der Erfahrung denfelben gemäfs

ist, ja durch sie erst die Erfahrung möglich wird (sie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es ist z. B. ein Grundsatz des Verstandes, dass alles, was geschieht, eine Ursache haben muss; es ist gar keine Erfahrung möglich, wenn sie nicht unter diesem Grundsatze stehen sollte, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Wenn das nun ist, so kann keine unbedingte Ursache in der Erfahrung vorkommen, keine Ursache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannten, Ursache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Ursachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E seyn sollte. Der Grundsatz der Vernunft, zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden (10), ist also transscendent, d. i. übersteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntniss (ist nicht immanent). Für das theoretische Denken giebt es also wirklich kein absolutes, oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenstand anträfe, der völlig unter diesem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nehmlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verstandesgrundsätze; sondern so wie die Verstandesgrundsätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (so dass es nicht mehr so einzeln und isolirt ist, wie es durch die sinnlichen Eindrücke in uns zum Bewusstseyn kömmt, sondern ein zusammenhängendes Ganzes ausmacht), so machen die speculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundsätzen des Verstandes ein Ganzes, oder ein System, und setzen ihnen in dem Unbedingten gleichsam einen idealen Punct, in welchen alle aus der Anwendung der Verstandesgrundsätze auf den Stoff der Erfahrung entstehende Reihen zusammenlaufen, z. B. die Reihe der Ursachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. solchen Ursache hin, die keine Ursache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher ideal ist. Dies (in 10) angeführte speculative Vernunftprincip ist daher eine bloss logische

(oder formelle) Vorſchrift, ſich im Aufſteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollſtändigkeit derſelben zu nähern, um dadurch die höchſte uns mögliche Vernunfteinheit in unſre Erkenntniſs zu bringen, ſo wie die Verſtandesgeſetze Verſtandeseinheit in den zur Anſchauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfniſs der Vernunft, Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe zu bringen, miſsverſtanden, und jenes logiſche Princip (in 10) für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen ſolchen, durch welchen die reinen Verſtandesgrundſätze möglich werden, da doch dieſe für ſich beſtehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nehmlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntniſs zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet ſind. Verſtandeserkenntniſs gehet aufs Verſtehen der ſinnlichen Objecte, Vernunfterkenntniſs aber auf die Vollſtändigkeit der Verſtandeserkenntniſs, die eben ſo unabhängig von Vernunftprincipien iſt, wie die bloſse Anſchauung, wenn man ſie nicht auf Begriffe bringen will, von Verſtandesgrundſätzen. Aus Miſsverſtand wollte (poſtulirte) man alſo in den Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man ſie für Dinge an ſich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit ſammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden ſeyn müſste (M. I. 606). Daraus ſind nun manche Miſsdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftſchlüſſe eingeſchlichen, deren Oberſätze aus reiner Vernunft hergenommen, und ſolche abſolute Principien ſind, weil man dieſe Principien für Poſtulate anſahe, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da ſie doch eigentlich nur Petitionen ſind, das heiſst Aufforderungen an den Verſtand, nach ihnen die Erfahrungserkenntniſs immer weiter zu treiben, nehmlich immer jenem idealen Puncte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nehmlich nicht mit Dingen an ſich, ſondern mit Erſcheinungen zu thun haben, die nur ſo weit wirklich ſind, als die Erkenntniſs durch Erfahrung und durch die Geſetze derſel-

ben getrieben werden kann, und aufser derfelben nicht fo vorhanden find, fondern durch die Anwendung der Erfahrungsgefetze erft erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende find, und folglich die Vollftändigkeit der Reihe nie finden (C. 365).

b. Diefes Princip ift aber auch darin **abfolut**, dafs nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil diefer Satz das Unbedingte fordert, alfo etwas, über das fich weiter nichts denken läfst; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte ift in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung ift möglich ohne daffelbe.

c. Dennoch entfpringen aus diefem Vernunftprincip fynthetifche Sätze, obwohl nicht die Verftandesgrundfätze (in welchem Falle es ein transfcendentales Princip wäre, wofür man es aus Mifsdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Beftimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingten unterfcheiden, wodurch fynthetifche Sätze *a priori* über jedes befondere Unbedingte logifch möglich werden.

Solcher fynthetifchen abfoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fucht, nehmlich fo viel als es Categorien des Verhältniffes (der **Relation**) giebt (M. I. 427. C. 379). S. **Vernunftbegriffe**.

α Die Categorie der **Subftanz** und des **Accidenz** giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects ift, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat ift. Das wäre nun ein **unbedingtes** Subject, das den Begriff einer **unbedingten** Subftanz enthielte. Die **Petition** der Vernunft heifst alfo hier: **Zu der Reihe aller Accidenzen und Subftanzen die unbedingte Subftanz zu finden, die nicht weiter das Accidenz einer andern Subftanz ift.**

β Die Categorie der Urfache und Wirkung giebt die Reihe von dem Gegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet ift, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Urfache enthielte. Die Petition der Vernunft heifst alfo hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Urfachen die unbedingte Urfache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Urfache ift.

γ Die Categorie der Wechfelwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt, gleichfam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfaffen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, aufser dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft hiefs alfo: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Diefe Grundfätze der fpeculativen Vernunft oder Principien fchlechthin find alfo nicht, wie die Verftandesgrundfätze, conftitutiv, d. h. geben dem Verftande nicht das Gefetz, wie er erkennen mufs, fo wie die Grundfätze des Verftandes den Erfcheinungen das Gefetz geben, welchem fie unterworfen feyn müffen. Sondern fie find blofs regulativ, d. i. fie geben dem Verftande blofs eine Vorfchrift, wie er verfahren foll, nehmlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, ftehen zu bleiben, fondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forfchen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant fo aus, diefe Principien geben dem Verftande den Regreffus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verftand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber fie fetzen nicht feft, dafs in der Sinnenwelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden feyn müffe, in welchem Fall fie keine Vernunftprincipien, fondern Grundfätze des Ver-

ſtandes wären; welches aber nicht möglich iſt, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen ſind, ſondern ſolche, die von gewiſſen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. daſs er nicht früher lebte, oder ſeine Sinne nicht weiter reichen u. ſ. w. (M. I. 616).

13. Das theoretiſche Princip ſchlechthin ſagt alſo nicht, was ein Object wirklich ſei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verſtandesgrundſätze iſt; ſondern es ſagt, wie der Erfahrungs-Regreſſus anzuſtellen ſei, nehmlich ſo, daſs keine Erfahrungsgrenze für eine abſolute gelten muſs. Denn das ſchlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derſelben alle Subſtanz wieder Accidenz einer andern, alle Urſache wieder Wirkung einer andern, und keine Wechſelwirkung die letzte unter allen iſt. Der Regreſſus der Wahrnehmungen müſste ſonſt auch hinter dem Abſolutunbedingten auf Nichts, oder das abſolute Leere ſtoſsen, welches ein Widerſpruch iſt; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens ſelbſt aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins ſeiner Merkmale enthält (M. I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines ſpeculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann alſo nicht davon die Rede ſeyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die abſolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine ſolche giebt es nicht; ſondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenſtande angemeſſenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, ſtehen zu bleiben, weil wir nirgend wo ſtehen bleiben müſſen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich iſt ein theoretiſches Vernunftprincip nur gültig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

lichst weit fortzusetzen und zu erweitern; aber nicht das absolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzusuchen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an sich wären; da sie aber Erscheinungen sind, so müssen sie den Verstandesgrundsätzen unterworfen seyn, die von keinem Unbedingten und absoluten Ende etwas wissen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α. β. γ.) ergaben sich drei theoretische Vernunftprincipien, von welchen (α) und (γ) aus Misverstand die Veranlassung zu einer eingebildeten Erkenntnifs der Seele und des allervollkommensten Wesens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden ist. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Ursachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier solcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regressus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretische Principien entspringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derselben unter seinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologische Idee zeigen werde. Diese Principien sind also:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist ein Regressus in unbestimmte Weite, sowohl dem Raume als der Zeit nach, s. Antinomie 4, A. a. und Zusammensetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regressus in der Theilung, sowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, s. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist alles, was geschieht, nothwendig, geschieht es aber durch

ein moralisches Wesen, so ist die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in so fern erklärbar, obwohl ohne moralischen Werth; aber als moralisch nicht in den Gesetzen der Natur, sondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgesetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an sich gegründet, und in so fern frei, und von moralischem Werth, obwohl unerklärbar, s. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da ist, seinen Grund in seiner Natursache, und ist in so fern nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen ist (in so fern uns das Moralgesetz nöthigt, den Erscheinungen ein, von einem nothwendigen Wesen abhängiges) Ding an sich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Wesen gegründet, s. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien sollen eigentlich alle Verstandeskenntnisse in Eine Einheit zusammen fassen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) ist, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unsre Kenntnisse von dem Zusammenhang der grossen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, dass wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorstellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine solche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zusammenhängt, heisst eine systematische Einheit. Das Princip stellt also eine solche systematische Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unsre Verstanderkenntniss in Ein System zu verbinden. Dieses Princip ist aber darum doch nicht subjectiv oder ein solches, das blos von der Beschaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; sondern objectiv, oder ein solches, das die Beschaffenheit eines Objects allge-

mein und nothwendig beſtimmt. Dieſes Object iſt aber nicht ein Erfahrungsobject der ſinnlichen Anſchauung, wie bei den Grundſätzen des Verſtandes; ſondern ein ideales Object, oder Vernunftweſen, alſo nichts Wirkliches. Dieſes ideale Object, z. B. das Weltganze, iſt das Ziel, das dem Verſtandesgebrauch die Richtung giebt. Für dieſen iſt das Vernunftprincip ein regulativer Grundſatz, der dem Verſtande das Geſetz vorſchreibt, nach welchem ſich derſelbe in ſeinem Geſchäfte, Erfahrungserkenntniſs hervorzubringen, richten muſs (M. I. 832. 833. C. 708).

18. Der Grundſatz der Vernunft

II

Für das practiſche Handeln

iſt: Nach einer ſolchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, d. h. wenn du handelſt, ſo liegt deinen Handlungen ſtets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelſt. Dieſe Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und ſo fort, aber der oberſte Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) ſoll die Maxime ſeyn, daſs du ſtets nach ſolchen Maximen handeln willſt, in der dein Wille mit eingeſchloſſen ſeyn kann, daſs alle vernünftige Weſen nach dieſer Maxime handeln, daſs ſie alſo als allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen gelte. Daſs die practiſche Vernunft aber dieſen Grundſatz hat, das ſehen wir daraus, weil der Gegenſtand, welcher durch die Handlung bewirkt werden ſoll, bei moraliſchen Handlungen nicht der Grund (*cauſa finalis*) derſelben ſeyn darf. Bei einer ſittlichen oder moraliſchen Handlung, als ſolcher, iſt gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch ſie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie ſteht es mit ihrem Einfluſs auf meine Wohlfahrt? ſondern bloſs, iſt ſie moraliſch gut oder ſchlecht? Folglich iſt der Wille, der eine moraliſche Handlung, als ſolche, hervorbringen ſoll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Geſetzmäſsig-

keit der Handlung überhaupt, d. i. dafs sie so beschaffen sei, dafs sie als gesetzmäfsig für jedes vernünftige Wesen erkannt werden kann. Gesetz ist aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich ist die allgemeine Gesetzmäfsigkeit der Handlung diejenige Beschaffenheit derselben, dafs sie von einem jeden vernünftigen Wesen, welches nicht nach sinnlichen Antrieben, sondern nach Gesetzen handeln soll, in dem gegebenen Fall geschehen mufs (M. II. 31. G. 17.).

19. Dies ist das oberste Princip aller practischen Principien oder Grundsätze des sittlichen Handelns, d. i. solcher Sätze, welche den Willen allgemein bestimmen und wieder mehrere besondere Maximen unter sich haben. Es ist aber ein unbedingtes Princip, denn es setzt kein anderes practisches Princip weiter voraus, enthält aber selbst das Unbedingte, allgemeine Gesetzmäfsigkeit, wodurch jeder andere practische Grundsatz bedingt oder bestimmt wird, was er enthalten mufs, wenn er practisch oder sittlich seyn soll. Er ist ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practischen Vernunft, ohne Rücksicht auf irgend eine bestimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden soll. Wenn die Handlung nach Grundsätzen der practischen Vernunft geschehen soll, so mufs sie durchaus nach einer Maxime geschehen, welche allgemeine Gesetzmäfsigkeit hat. Dieses Princip stehet daher auch *a priori* fest, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit die Criterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nehmlich moralische, welche sich nicht durch, du mufst, sondern durch, du sollst, ankündigt), in sich schliefst (M. II, 44). Dieses Princip ist ferner nicht analytisch (also synthetisch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, dafs er gerade nach diesem Princip handle. Ein Begehrungsvermögen, das die zweckmäfsigsten Mittel zu wählen wüfste, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit derselben kennte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practischer, keine prac-

tische Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practische Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat desselben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer sittlichen Handlung fähig ist, beruhet also nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen so vollkommen gesetzmäſsigen Willen, der, wider den Einfluſs aller Neigungen, bloſs nach dem Princip der allgemeinen Gesetz mäſsigkeit handelte. Worauf gründet sich denn also die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein gesetzmäſsigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle sinnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der sich über seine unsittlichen Handlungen Vorwürfe macht, so wie ein jeder, der es sich zum Vorsatz macht, sittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moralisch gute und böse Handlungen unterscheidet, setzet voraus, daſs er eine solche Vernunft wirklich habe, und ohne sie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wissen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moralische Handlung giebt (G. 50 *)

20. Dieser Grundsatz heiſst auch das Moralprincip, und ist als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip schlechhin, unterscheidet sich aber vom Princip der speculativen Vernunft dadurch, daſs es nicht auf den Verstand geht, und demselben etwa zum erkennen dienen soll, sondern auf den Willen zum handeln. Es ist aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demselben nicht etwa bloſs eine Vorschrift, wie er verfahren soll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, sich dem gröſstmöglichen Wohlseyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genusses, stehen zu bleiben; sondern es ist constitutiv für den Willen, d. h. es giebt demselben ein Gesetz, wie er handeln soll, ohne alle Rücksicht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundsatz der Vernunft: Handle nach einer solchen Maxime, durch die du wollen kannst, daſs sie allgemeines Gesetz werde, ist also nicht transscendent,

oder übersteigt nicht die Grenzen alles Handelns; sondern es muſs der Vernunft möglich seyn, durch die Idee des Gesetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Ursache zu werden, d. h. moralisch zu handeln, wider alle sinnliche Antriebe. Hier, im practischen Felde, wird also, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im speculativen Felde transscendent ist, immanent, oder sie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundsätze. Für das practische Wollen giebt es also wirklich ein absolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenstand, obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter diesem Princip enthalten ist, nehmlich moralische, von allem Einflusse sinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 83.).

Das Uebrige über Grundsatz und Princip s. unter dieser Ueberschrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abschn. S. 379. II. Buch. II. Hauptst. VIII. Abschn. S. 536 f. IX. Abschn. S. 543. f. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 728.
Dess. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)
Dess. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Haupst. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

Anfangen

zu seyn, schlechthin, *oriri*, *commencer*, bedeutet das Entstehen der Substanz, so daſs ein Zeitpunct vorhergeht, in dem sie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich ist. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entstehung der Substanz nie wahrnehmen, sondern uns bloſs bewuſst seyn, daſs wir anfingen, die Substanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, so daſs wir das Entstehen von Etwas daran

knüpfen könnten, ſo wäre dieſes Etwas, was entſtünde, nicht eine Subſtanz, ſondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Subſtanz. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehn, worauf ein Zeitpunct folgen müſste, in dem die Subſtanz, welche verginge, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich iſt. Das Entſtehen und Vergehen kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, folglich entſtehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Subſtanzen. Nun beſtehet aber alle Veränderung nur im Entſtehen und Vergehen, folglich wird die Subſtanz durch das Entſtehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, ſondern wechſeln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanzen würde es ſogar unmöglich machen, daſs es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander ſeyn, nehmlich diejenige Zeit, welche durch den Wechſel der Accidenzen beſtimmt wird, in welcher die Accidenzen entſtehen und vergehen, oder ihr Daſeyn verflieſst; und diejenige Zeit, in welcher die Subſtanzen wechſeln, entſtünden und vergingen, oder ihr Daſeyn verflöſſe. So beſtimmt das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieſer Wechſel im Verhältniſſe derſelben gegen unſre Erde, durch den Umſchwung der letztern, den Zuſtand der Erde, und dadurch die Zeit derſelben; allein dieſe Zeit ſtünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu ſeyn, ſo daſs auch von der Materie derſelben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derſelben auch die Erde gänzlich verginge, ſo müſste etwas Beharrliches vorhanden ſeyn, an welchem man dieſen Wechſel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, ſo daſs dieſer Wechſel den Zuſtand dieſes Beharrlichen, und dadurch die Zeit beſtimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieſes Beharrlichen. Gäbe es aber kein ſolches Beharrliches, ſo wären die (empiriſchen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zuſammenhängend. Der Wechſel der Accidenzen der

Sonne würde die Zeit der Sonne bestimmen, so lange sie vorhanden wäre, da aber erst die Erde nach der Sonne entstünde, und verginge, so würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen bestimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zusammenhängen, sondern es würde zwischen beiden eine Zeitlücke seyn, weil man die leere Zeit zwischen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit seyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entstünden und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umschwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zustände derselben verändert werden. Beide Zeiten wären verschiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derselben Zeit, sondern Zeiten, die sich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu seyn, weil sie nicht zu Einer und derselben Zeitreihe gehören; denn während daſs in der Zeit die Accidenzen wechselten, wechselten zugleich in einer andern Zeit darneben die Substanzen selbst. Das ist aber ungereimt, denn alle Zeiten sind nur Theile Einer und derselben Zeit, und verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn, sondern sie müssen nach einander seyn (M. I. 272)*).

Verschiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empirisch d. i. Gegenstände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit ist, und wodurch die Theile der empirischen Zeit so an einander hängen, daſs keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entsteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich ist die Beharrlichkeit eine nothwen-

*) Das hier angeführte Marginale ist unrichtig ausgedrückt, und muſs so heiſsen: 'Oder es müſsten zwei verschiedene empirische Zeiten zugleich seyn, diejenige, in welcher das Daseyn der Substanzen, und diejenige, in welcher das Daseyn der Accidenzen verflöſſe, welches ungereimt ist.

dige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen als Dinge, oder Gegenſtände in einer möglichen Erfahrung beſtimmbar ſind, oder etwas von ihnen ausgeſagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend iſt, kann nichts ausgeſagt werden. Daher müſſen die Accidenzen ſelbſt, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Subſtanzen betrachtet werden, wenn ſie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil ſeyn ſollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Subſtanz, welche folglich weder ſchlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I. 273. C. 232).

Die Frage vom Anfange der Subſtanz iſt für die Metaphyſik von der gröſsten Wichtigkeit. Schon in den älteſten Zeiten hat man ſich darüber geſtritten, ob die Welt angefangen habe zu ſeyn, oder ob ſie immer geweſen ſei. Bei dieſem Streit hat man nicht bedacht, daſs dieſes eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verſtande ſei. Die Vernunft fordert nehmlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Subſtanz, die nicht weiter Accidenz iſt, (ſ. Anfang. II. c. α). Der Verſtand hingegen fordert, daſs auch das allerletzte Glied noch eine Subſtanz habe, an der ihr Entſtehen geknüpft werden müſſe. Man hat daher mit der Entſcheidung dieſes Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critiſchen Philoſophie allein iſt es möglich, ſ. Antinomie 4, A, a, und Zuſammenſetzung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs ſchlechthin in der Erfahrung oder ſinnlichen Welt, oder des Anfangs der Subſtanz, auf die Grenzen unſrer Erkenntniſs. Dies ſcheint auch der teleologiſche Zweck der Metaphyſik als Naturanlage in uns zu ſeyn, auſserdem daſs ſie dem Verſtand nie erlaubt, in ſeinen Nachforſchungen ſtille zu ſtehen, ihn auf die Grenzen ſeines Gebiets hinzuweiſen. Denn es kömmt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, ſie liegt nothwendig in unſrer Vernunft, ſie läſst ſich auch nicht abweiſen, ſondern fordert eine genugthuende Antwort, und findet doch dieſe Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen abſoluten Anfang, ſ. Antino-

mie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt ſind ſubaltern, d. i. ſie ſetzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt ſelbſt, als Idee des Ganzen aller Gegenſtände der Erfahrung, iſt kein Object der Erfahrung, ſie kann alſo auch weder anfangen noch vergehen*); aber in der Sinnenwelt entſteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Subſtanz ſelbſt, ſondern nur ihren Zuſtand wahrnehmen, dem wir vermöge unſers Verſtandes etwas Beharrliches oder die Subſtanz unterlegen müſſen, ohne welches ſich das Entſtehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läſst, und dieſer Zuſtand iſt es, welcher entſteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartenſche Metaphyſik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn ſie ſagt: es ſei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, daſs es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrne

Vorſtellungen, *ideae innatae*, *conceptus connati*, *idées innées* heiſsen im Gegenſatz gegen erworbene (*conceptus*

*) Es verſteht ſich, daſs hier die Rede iſt von der Welt als Gegenſtand der Erfahrung, die als ſolche ein Inbegriff der Erſcheinungen, und in uns iſt. Wenn uns aber das Moralgeſetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an ſich hinführt, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibeln Welt, ſo iſt das kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

acquisiti) solche, die in der Seele schon vorhanden sind, ehe noch das Erkenntnissvermögen ist in Thätigkeit gesetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practischen Vernunft verwirft sie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewissen Vorstellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntniss, in Thätigkeit gesetzte Erkenntnissvermögen, aus sich selbst erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Gesetzen (dadurch, dass man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine Handlung achtet) abstrahirt, und folglich erworben werden.*) Das sind die sogenannten Vorstellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philosophen wohl unterschieden werden müssen. Der Grund oder die Möglichkeit zu diesen Vorstellungen ist allein angebohren. So ist z. B. die Möglichkeit dazu, dass wir Anschauungen des Raums haben können, angebohren, die Anschauung des Raums selbst aber entspringt *a priori*, wenn das Gemüth solche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelst jener angebohrnen Anlage äussere Objecte bilden muss. So wird also die formale Anschauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beschaffenheit erzeugt, wenn sie durch die Eindrücke, die sie bekömmt, gleichsam geschwängert worden. Diese Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verstandesbegriffe (Categorien) z. B. Existenz, Nothwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. s. w., kann man *acquisitio ori-*

nichts begreifen und verstehen. Die Schöpfung der Welt wird also durch obige Behauptung nicht umgestossen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich.

*) *Conceptus in Metaphysica obvii quaerendi sunt in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Kant de mundi sensibilis etc.* §. 8.

ginaria oder eine ursprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anfchauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäfs find, z. B. einer beftimmten Gröfse, Figur, Urfache, u. f. w. *acquifitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, fetzt Hifsman fo auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menfchen lägen alle menfchlichen Kenntniffe, die fie fchon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demfelben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche fich daher nur einen einzigen Gegenftand in das Gedächtnifs zurückzurufen, und anhaltend nachzuforfchen, fo könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Unterfuchen und Lernen heifse weiter nichts, als fich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypothefe des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgeftellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewiffe Vorftellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder liefse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitzens Meinung find zwar diefe Vorftellungen mehr als blofse Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorftellungen (welches Kants Behauptung ift), denn fie liegen in der Seele, wie die Grundftriche zur künftigen Statüe im Marmor; aber fie äufsern fich doch nicht eher, als bis fie durch Erfahrung und Raifonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Phi-*

*) *Mais cette opinion n'a nul fondement, et il est aifé de juger que l'ame devoit deja avoir des connoiffances innées dans l'état précédent, (fi la préexiftance avoit lieu) quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devroient donc auffi venir d'un autre état précédent, ou, elles feroient enfin innees ou au moins concréées, ou bien il faudroit aller a l'infini, et faire les ames éternelles, au quel cas ces connoiffances feroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc.* **Leibnitz.** *Nouv. Eff. fur l'Ent. hum. liv. I. ch. I. p. 35. ed. de Rafpe.*

losoph. Medit. III. und *V. Epistol. Part. II. Epist.* 54. — 59. *Princip. philos. Part.* I. 5. 13. *Leibnitz Nouv. Eff. Liv. I. ch.* 1 — 3. *Liv. II. ch.* 1. *Act. Erudit.* 1684. *p.* 541).

3. Alle vier Philosophen sahen ein, dass man die Entstehungsart gewisser Erkenntnisse (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher lassen Plato, Descartes und Malebranche sie übersinnlich entstehen, der erste schon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Gottheit anerschaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derselben, will aber, dass sie erst durch Hinzukunft sinnlicher Eindrücke und des Raisonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorstellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn sie vom ganzen oder gröfsten Theil des menschlichen Geschlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf diesen Beweis, und sagte, der durchgängige Beifall des menschlichen Geschlechts sei höchstens eine Anzeige*), aber keine Demonstration eines angebohrnen Grundsatzes, dessen entscheidender Beweis einzig darin zu suchen sei, dass seine Gewissheit blofs auf dem, was in uns ist (dem innern Bewufstseyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundsätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu passiren. Leibnitz räumte ihnen diesen grofsen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonstration derselben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorstellungen, selbst alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und suchte, wie Epicur, alle Erkenntniss (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Eff. conc. l'Ent humain. L. I.*)

*) *Pour moi, je me sers du consentement universel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation, car les verités innées, prises pour la lumiere naturelle de la raison, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles sont enve-*

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorstellungen*), behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnissvermögen des Menschen, woraus sie bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen, und daher nicht angebohrne Vorstellungen, sondern Vorstellungen *a priori* genannt werden müssen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hissmann. Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtsschr. philosoph. Syst. über Dutens Unters. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutsch. Merk. 1777. October II. S. 22—52.

Angebot,

das Angebot, *oblatio*, *l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag schliessen will. Bei einem, jeden Vertrage sind nehmlich zwei Personen, eine, welche etwas verspricht, und die der Promittent heisst, und eine, der etwas versprochen wird, welche der Promissar genannt wird. Der Vertrag fängt sich nun damit an, dass er vorbereitet wird, welches das Tractiren heisst. Dieses Tractiren bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erste ist. Dieses bestehet also darin, dass der Promittent dem Promissar etwas anbietet, oder

lopées dans les principes immediats, que vous reconnoissés vous mêmes pour incontestables. Leibnitz. *Nouv. Ess. sur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.*

*) *Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque (temporis ac spatii) sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem caussae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est.* Kant *de mundi sensibilis etc.* §. 15.

erklärt (ſagt), daſs er mit ihm worüber einen Vertrag ſchlieſsen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder ſtillſchweigend, ſeine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte ſitzt da, um ſeine Waare zu verkaufen, welches ein ſtillſchweigendes Angebot iſt; jeder Kaufmann übt dieſen rechtlichen Act der Willkühr ſchon dadurch aus, wenn er ſich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. ſich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären läſst*) (ſich, nach einem Magdeburgſchen Kunſtausdruck, vollſtändig macht, vermuthlich, weil es das letzte iſt, was auſser dem Lernen u. ſ. w. geſchehen muſs, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannſchaft, oder die Geſellſchaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewiſſen Theils derſelben aufgenommen wird). Das Angebot heiſst auch das Anerbieten, und iſt eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum*. Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem erſten Act der freien Willkühr bei einem Vertrage, dem Angebot, ſ. Angebot. Dasjenige alſo, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Roſshändler verkaufen will, iſt das Angebotene. Dieſes muſs der, dem es angeboten wird, erſt billigen, es muſs ihm (dem Promiſſar) angenehm ſeyn, ſonſt kann es nicht zum Abſchlieſsen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, ſo iſt das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, ſondern beide Theile gehen nun erſt zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand ſich auch aufnehmen laſſen, um gewiſſe Vorrechte zu genieſsen; dieſes iſt aber eine Ausnahme von der Regel.

Abschliessens über, welche das Versprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite sind.

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, *agréable*. Diejenige Beschaffenheit eines Gegenstandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren desselben reitzt, oder das Angenehme ist ein Object, das vermittelst der Empfindung (dadurch, dass sie in die Sinne fällt) auf das Begehrungsvermögen Einfluss hat, und dasselbe zum Begehren des Objects bestimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als sinnliche Vorstellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, dass etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, bestimmt es das Begehrungsvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenstandes (C. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenstand nicht Jedermann seyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenstand begehren. Wenn nehmlich das Begehrungsvermögen soll so beschaffen seyn, dass es einen gewissen sinnlichen Gegenstand begehren soll, so muss dasselbe von den Empfindungen, die der Gegenstand, dadurch, dass er das Gemüth afficirt, in demselben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält sich zur Begehrung oder Begierde wie die Ursache zur Wirkung. Die Wirkung muss aber nothwendig auf die Ursache folgen, so wie also der Eindruck des Gegenstandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heisst, entsteht, so entsteht auch die Begehrung. Diese Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Empfindung heisst die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirksam wird durch die Empfindung. Diese Anlage heisst der Naturtrieb. Sobald dieser Naturtrieb einmal durch den Einfluss eines Gegen-

ſtandes geweckt oder in Wirkſamkeit geſetzt iſt, ſo beſtimmt er das Begehrungsvermögen zum Begehren, das Begehrungsvermögen bedarf des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmung des Begehrungsvermögens heiſst das Bedürfniſs, in ſubjectiver Bedeutung; aber auch den Gegenſtand, den das Begehrungsvermögen begehrt, nennt man ein Bedürfniſs, in objectiver Bedeutung. Alle Subjecte, für welche Gegenſtände angenehm ſind, fühlen ein Bedürfniſs derſelben, und dieſe Gegenſtände ſind für ſie Bedürfniſſe. Der angenehme Gegenſtand läſst aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, ſich ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt, zu machen, es iſt dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Intereſſe der Sinne zwingt den Beifall ab, es iſt unmöglich für dasjenige Subject, welches ein ſinnliches Wohlgefallen an der Exiſtenz eines Objects hat, daſſelbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmſte Gegenſtand dem Subject, dem er ſo angenehm iſt, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantaſie oder eine andere Modificirung der Sinnenorgane. Daſs nun ein Subject dieſen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, folglich auch, daſs ihm ein Gegenſtand angenehm iſt oder nicht. Die Annehmlichkeit, oder die Beſchaffenheit, daſs etwas angenehm iſt, iſt nicht bloſs in dem angenehmen Gegenſtande, ſondern zugleich in der Beſchaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenſtand angenehm iſt, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenſtand angenehm ſeyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig iſt (G. 38. *).

3. In Anſehung des Angenehmen beſcheidet ſich alſo ein Jeder, daſs ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nehmlich ſein beſonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, daſs ihm der Gegenſtand gefällt, ſich auch bloſs auf ſeine Perſon einſchränke. Man ſollte daher nicht ſagen, der Canarienſect iſt angenehm, der Faſan iſt wohlſchmeckend, ſondern er iſt mir angenehm, für meinen Geſchmack wohlſchmeckend. Und ſo nicht allein im Geſchmack der Zunge, des Gau-

mens, fondern auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm ift. Dem einen ift die violette Farbe fanft und lieblich, dem andern todt und erftorben; dem einen gefällt roth am beften, dem andern blau; der eine fieht für jeden Gegenftand eine eigene beftimmte Farbe gern, der andere möchte, dafs eine Anzahl Gegenftände alle feine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, dafs Einer den Ton der Blafeinftrumente, der Andre den der Saiteninftrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann alfo nicht darüber ftreiten, ob etwas angenehm fei oder nicht, denn was dem Einen angenehm ift, das ift dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, dafs manches Object vielen Menfchen angenehm ift, allein diefes giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in abfoluter, fondern nur in comparativer Bedeutung fagen, dafs diefe Objecte allgemein angenehm find, d. h. die meiften Menfchen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anftellte, fanden das Object angenehm. Eine folche Allgemeinheit heifst beffer Einhelligkeit. Nach diefer Einhelligkeit fagt man dann wohl, der Fafan ift wohlfchmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Gefchmack, d. h. fein Gefchmacksorgan ift nicht geübt genug, das wohlfchmeckend zu finden, was die meiften im Wohlfchmack geübten Zungen wohlfchmeckend finden. Diefe Einhelligkeit giebt alfo keine univerfalen Regeln, d. h. folche, von denen keine Ausnahme gilt, fondern nur generale, oder folche, die in den meiften Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten ift es hierin ganz anders. Niemand gründet fein Urtheil, dafs etwas fchön oder gut fei, auf fein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen ift, fondern in Anfehung des Schönen fordert ein Jeder, dafs alle Menfchen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für fchön erklärt, finden follen; und in Anfehung des Guten fordert ein Jeder, dafs alle Menfchen, wie er, das für gut erkennen follen, was er dafür erkennt. Niemand wird fagen, das ift mir fchön, oder das finde ich nur zu einem gewiffen Zweck nützlich, oder das ift nur für mich fittlich gut (M. II, 462, 463. U. 18. U. 20.).

4. Ist dem Subject der Gegenstand angenehm, so ist ihm auch das Daseyn des Gegenstandes angenehm. Diese Annehmlichkeit des Daseyns eines Gegenstandes heifst das Interesse an demselben, und der Gegenstand interessirt mich, wenn sein Daseyn mir angenehm ist. Wer aber aus Interesse handelt, der hat es sich zur Regel gemacht, seine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daseyn eines Objects für ihn hat; daher heifst die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer solchen Regel auch das Interesse, und wenn er so handelt, so sagt man, er handelt interessirt. (U. 9).

Das Angenehme ist auch hierin vom Schönen und vom Guten unterschieden. Wenn der Gegenstand so beschaffen ist, dafs er blofs mein Wohlgefallen an demselben rege macht, ohne dafs das Daseyn desselben Einflufs auf mein Gefühl der Lust hat, so ist der Gegenstand schön, interessirt aber der Gegenstand, so ist er angenehm. Bei dem schönen Gegenstande habe ich blofs ein Wohlgefallen an dem Gegenstande. Die Existenz des Gegenstandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider seyn, z. B. die eines schönen Pallastes, der vom Schweifs der Unterthanen erbauet ist. Ein solches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, dafs ich sage: der Gegenstand gefällt mir. Der angenehme Gegenstand hat hingegen Einflufs auf meinen Zustand, oder macht mein Interesse rege, und dieses drücke ich dadurch aus, dafs ich sage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erste Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem schönen Gegenstande geben mufs, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daseyn des Gegenstandes zu demselben in mir erzeugt. Ist der Gegenstand aber in einem hohen Grade angenehm, so ist das Vergnügen, das er macht, so innig, dafs das Subject sogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, sondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches geniefsen genannt wird, und dessen auch vernunftlose Thiere fähig sind, dahingegen der Genufs des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil

beſtehet, deſſen nur vernünftige Weſen fähig ſind (M. II. 450. 457. U. 15.).

Wenn der Gegenſtand gut iſt, ſo hat ebenfalls das Daſeyn deſſelben auf mein Gefühl der Luſt Einfluſs, aber das Daſeyn gefällt dann nicht vermittelſt der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), ſondern vermittelſt eines Begriffs (als etwas im Verſtande vorhandenes, es ſei nun vermittelſt des Begriffs, daſs es Mittel zu einem Zweck iſt, oder, daſs es an ſich gut iſt, im erſten Fall iſt es das Nützliche, im zweiten das ſittlich Gute). Das Angenehme gefällt alſo durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, daſs es wozu gut iſt, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, daſs es an ſich gut iſt (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar ſcheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu ſeyn. Man gebraucht nehmlich gemeiniglich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So ſagt man von einem Eſſen, was dem Geſchmack ſtets angenehm iſt, es ſchmeckt gut, und verſteht darunter, daſs dem ſo Urtheilenden der Geſchmack des Eſſens jedesmal angenehm ſei. Allein eigentlich iſt das unbeſtimmt und fehlerhaft geſprochen, denn gut iſt das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgeſetz billigt, das ſittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber iſt nicht das, was durch gut ſchmecken ausgedrückt werden ſoll, nehmlich daſs es dem Geſchmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch ſagen, die wohlſchmeckende Speiſe ſei zweckmäſsig für den Geſchmack; allein das verſtehet man nicht darunter, wenn man ſagt, daſs ſie gut ſchmeckt, welches man ſchon daraus ſieht, daſs man nicht ſagen kann, ſie ſchmeckt nützlich, ſondern ſie iſt nützlich. Der Unterſchied beſteht nehmlich darinn, daſs wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlſchmeckenden Speiſe gebraucht werden ſoll, ſo bringe ich dieſe erſt unter ein Vernunftprincip vermittelſt des Begriffs eines Zwecks. Geſetzt, wir wollten z. B. dieſen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unſere Gaumen vergnügen, ſo haben

wir einen Zweck. Wer aber den Zweck will, der will auch die Mittel. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, so muſs ich nicht was wohlriechendes oder wohlklingendes, sondern wohlschmeckendes essen. Das sind Vernunftprincipien der Willensbestimmung nach Zwecken. Nun weiſs ich, ein Fasan ist wohlschmeckend, er taugt also zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich seyn. Aber dadurch, daſs er zu meinem Zweck dient, ist er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daſs er dem Geschmack angenehm ist, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich also Verstand und Urtheilskraft, um den Fasan für nützlich zu erklären, oder für gut dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für angenehm zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, sondern bloſs, daſs ich den Fasan koste und schmecke, und daſs ich weiſs, daſs dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ichs schmecke, angenehm heiſst (M. II. 453. U. 11.).

5. Selbst in den gemeinsten Reden macht man diesen Unterschied. Ein Kind will noch von einer Speise essen, ein Beweis, daſs ihm die Speise angenehm ist, daſs sie seiner Zunge und seinem Gaumen behagt; allein die Mutter schlägt es ab, ihm noch von der Speise zu geben, mit den Worten, es ist nicht gut, und will damit sagen, es könnte dir schädlich seyn, schlimme Folgen für deine Gesundheit haben, wenn du noch davon äſseſt. So kann also etwas angenehm seyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. schädlich oder nicht gut seyn. Rhabarber ist unangenehm für vieler Menschen Geschmack, und dennoch gut, nehmlich für den, welchem die Gesundheit Zweck ist, sie ist nützlich oder unsrer Gesundheit zuträglich. (M. II. 454).

6. Wir haben also nun die unterscheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nehmlich wenn etwas angenehm ist, so

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), sondern das Vergnügen, das es verursacht, ist nicht allgemein (3);

b. das Daseyn des angenehmen Gegenstandes ist ebenfalls angenehm, oder der Gegenstand interessirt (4. 5).

c. der Gegenstand und das Daseyn desselben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehrern zusammenzustimmen (oder der Einhelligkeit darin (3)) heisst der Sinnengeschmack. Ein Jeder hat aber seinen eigenen Sinnengeschmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenstand in Ansehung seines Verhältnisses zum Gefühl ist, welches nur subjectiv ist, und blos comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher sind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verschieden, und darauf beziehen sich auch ihre verschiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w. deren Beschaffenheit die empirische Psychologie untersucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an, und diese läst sich also durch nichts als nur durch die Quantität verständlich machen. Dennoch kann ein Jeder für sich selbst eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, seinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine solche Tafel würde also für jedes Subject anders aussehen, oder die Objecte würden in jeder derselben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die besondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit bestimmt. Es hängt diese Ordnung sogar von dem Zustande ab, worin sich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeschmack des Obstes würde ganz anders aussehen, wenn sie wäre entworfen worden, da das Subject durstete, als da es hungerte. Denn im ersten Fall würden

die faftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an ftehen, im letztern Falle hingegen die mehlreichen oder mufsigten. Eben fo würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derfelben Ordnung auf einander folgen laffen, fondern nach dem Zuftande, worin fich feine Zunge jedesmal befände. U. 113.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptft. IX. Abfchn. S 576.
Deffen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *)
Deffen Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7. ff. §. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff. §. 7. S. 18. ff.

Animalifch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heifst das Leben in der Materie, oder diejenige Befchaffenheit derfelben, dafs fie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhe beftimmt werden kann. Wenn die Materie fo befchaffen ift, dafs fie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gefetzt wird, fo ift fie animalifch (C 403), fo ift z. B. alles Vergnügen ein animalifches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zuftandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zuftand einer Subftanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äufsern Sinn ift: fo find wir genöthigt, in jeder Materie, in fo weit fie animalifch ift, ein Begehrungsvermögen vorauszufetzen. Folglich ift alle Materie, als folche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äufsern Sinn befindliches ift. Finden wir aber eine Materie, welche animalifch ift, fo müffen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie feyn kann, fon-

dern ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, fondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftes Begehren. Ein folcher innerer Grund der Veränderung des Zuftandes der Materie heifst ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Wefen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Befchaffenheit deffelben, dafs er aus einem innern Princip in Bewegung gefetzt werden kann, beftehet in zwei Stücken, worin er fich von jedem andern Körper, der nur durch äufsere Einwirkung eines andern Körpers aufser ihm, alfo nur mechanifch in Bewegung gefetzt werden kann, unterfcheidet, in der Irritabilität und Senfibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit ift eine ganz befondere und eigenthümliche Kraft der thierifchen Muskelfafern, welche den thierifchen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie ift das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zuftandes des thierifchen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann fie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Senfibilität oder Fühlbarkeit ift eine ganz befondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thierifchen Körper der äufsern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie ift das zweite vermittelnde Princip zwifchen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch fie allein Vorftellungen möglich werden, und fie auch Vorftellungen vorausfetzt, fo kann fie die Seelenkraft heifsen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptft. 403.
Deff. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Anlage,

Diſpoſition, *diſpoſitio*, *diſpoſition*. Die Beſtandſtücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich ſind, z. B. die Anlagen des Menſchen ſind die Beſtandſtücke, die dazu erforderlich ſind, um ein Menſch zu ſeyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie iſt urſprünglich, wenn ſie zu der Möglichkeit eines ſolchen Weſens nothwendig gehört; wenn das Weſen aber auch ohne dieſelbe möglich wäre, ſo iſt die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menſchen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menſchen, die ſich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klaſſen, als Elemente deſſen, wozu der Menſch beſtimmt iſt, bringen, nehmlich die Anlage (R. 13)

a) für die Thierheit des Menſchen, als eines lebenden;

b) für die Menſchheit des Menſchen, als eines vernünftigen;

c) für die Perſönlichkeit des Menſchen, als eines der Zurechnung fähigen Weſens (R. 14).

Anmerk. Die letzte iſt nicht ſchon im Begriff der zweiten enthalten, ſondern muſs nothwendig als eine beſondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, daſs einer Vernunft zu ſpeculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practiſchen Vernunft, oder ſich unmittelbar durch die Vorſtellung des Geſetzes, ohne alle Rückſicht auf Vortheil oder Schaden, bloſs um des Geſetzes ſelbſt willen zum Handeln beſtimmen zu laſſen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menſchen, oder die Möglichkeit deſſelben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der phyſiſchen und bloſs mechaniſchen Selbſtliebe, d. i. einer ſolchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine ſolche mechaniſche Selbſtliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, ſie nähren ſich, pflanzen ſich fort und leben in Gemeinſchaft mit andern Thieren. Sie iſt dreifach:

a) zur Erhaltung ſeiner ſelbſt;
b) zur Fortpflanzung ſeiner Art;
c) zur Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen. (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menſchheit, oder die Möglichkeit des Menſchen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch vergleichenden Selbſtliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; ſich nehmlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menſchen muſs es nehmlich, durch die Einrichtung ſeiner Natur, möglich ſeyn, geneigt und fähig zu werden, ſeinen Zuſtand mit dem Zuſtande andrer Menſchen zuſammen zu halten, um zu beurtheilen, ob dieſe oder Er ihren Naturtrieben beſſer genugthun, oder ſie beſſer befriedigen, und wer alſo unter ihnen der glücklichſte iſt. Von dieſer vergleichenden Selbſtliebe rührt die Neigung her, ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar urſprünglich bloſs der der Gleichheit (ein Menſch will ſo viel ſeyn als jeder Anderer): keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniſs verbunden, daſs Andere darnach ſtreben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, ſich über Andere zu erheben, und dieſe unter ſich hinabzuſetzen. Man ſieht hier alſo die Anlage zur Eiferſucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Perſönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage iſt das moraliſche Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck dieſer Naturanlage wird; von ihr rührt alſo der gute Character her, oder diejenige Beſchaffenheit der Willkühr, daſs ſie das moraliſche Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat, welche Beſchaffenheit, wie über-

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas ift, das nur erworben werden kann, deffen Möglichkeit aber auf unfrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden feyn mufs (R. 16).

5. Diefe drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erfte (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatifche, oder andern Triebfedern dienftbare, die dritte (4) aber allein für fich felbft practifche, d. i. unbedingt gefetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein diefe Anlagen im Menfchen find nicht allein (negativ) gut, fie widerftreiten nicht dem moralifchen Gefetze, fondern fie find auch Anlagen zum Guten, fie befördern die Befolgung des Gefetzes. Diefe Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menfchlichen Natur, und find alfo urfprünglich. Die beiden erftern kann der Menfch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nehmlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, fo finden wir, dafs fie zwar nicht die Wurzel von Laftern fei, dafs aber doch durch die Willkühr Lafter auf fie gepfropft werden, und fo aus ihr entfpriefsen können. Man kann fie Lafter der Rohigkeit der Natur heifsen. Diefer Lafter giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der phyfiologifcheu Befchaffenheit des Menfchen und feinen Verhältniffen zu den übrigeu Menfchen, Modificationen leiden, nehmlich:

a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgefetz;

b) die Wolluft, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgefetz.

c) die wilde Gefetzlofigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Gefelligkeitstriebes, wider das Moralgefetz (R. 15).

Diefe Lafter heifsen in ihrer höchften Abweichung vom Naturzwecke viehifche Lafter, weil derjenige, der fich ihnen überläfst, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rückficht weiter nimmt. Da man aber doch

weifs, dafs felbft bei folchen Menfchen, die wir viehifche nennen, noch Klugheit und moralifches Gefühl anzutreffen ift, fo kann man es wohl als möglich anfehen, dafs unter jeder Hinabfinkung zum Vieh noch eine tiefere feyn könne, und alfo ift die höchfte Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menfchen als erreicht angefehen wird. Es läfst fich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehifchen Laftern entgegen gefetzt find, daher giebt es auch drei Tugenden, nehmlich: **Nüchternheit**, **Keufchheit** und **Gerechtigkeit**.

7. Wenn wir die Anlage für die **Menfchheit** betrachten, fo finden wir wiederum, dafs fie nicht die Wurzel von Laftern fei, aber doch Lafter, vermittelft der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nehmlich blofs fpeculirend ift, und nichts vom Moralgefetz weifs, als welches zur Anlage für die Perfönlichkeit gehört), darauf gepfropft werden können. Diefe Lafter find die der geheimen und offenbaren Feindfeligkeit. Sie entftehen, wenn der Menfch beforgt, dafs Andere fich bemühen, fich eine verhafste Ueberlegenheit über ihn zu verfchaffen. Dann entfteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, fich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verfchaffen, die fich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg diefer Bemühungen. Die Idee eines folchen Wetteifers ift an fich nichts böfes, fie fchliefst die Wechfelliebe nicht aus, und ihr Naturzweck ift eigentlich, als Triebfeder zur Cultur zu dienen. S. **Cultur**. Sie wird nur böfe, wenn fie mit Uebertretung des Moralgefetzes ausgeführt wird; dann entftehen Lafter, die in ihren höchften Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechfelliebe ausfchliefsen und **teuflifche Lafter** heifsen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die **Perfönlichkeit** betrachten, fo finden wir, dafs keine Lafter aus ihr entfpriefsen und auf fie gepfropft werden können, aber dafs fie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, fo wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moralifchen Gefetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine **Anlage** für die Perfönlichkeit nennen. Sie ift die

Perſönlichkeit ſelbſt (die Idee der Menſchheit als eines Dinges an ſich, folglich ganz intellectuell betrachtet). Das iſt etwas, das nur erworben werden kann, deſſen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unſrer Natur vorhanden ſeyn muſs, worauf aber ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden kann. Dieſe Anlage iſt die Möglichkeit, die Achtung fürs Geſetz in unſre Maxime aufzunehmen. Dieſes iſt eine Anlage zur Perſönlichkeit und noch nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern ein ſubjectiver Grund derſelben, ein Zuſatz zur Perſönlichkeit. Dieſe Anlage iſt daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laſter, ſondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne ſie wäre der Menſch weder moraliſch noch unmoraliſch. (R. 17).

Der Menſch hat noch mehrere Anlagen, z. B. ſeine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künſten, Wiſſenſchaften u. ſ. w. Hier iſt aber nur die Rede von den Anlagen des Menſchen, die ſich auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant. Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.

Jacob. Philoſ. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptſt. 7. Abſchn. §. 414 — 416.

Deſſelb. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphyſik. Halle 1788. §. 175. S. 124.

Locke Eſſai concernant l'Entendement. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräuſserung einer Sache, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nehmlich einem Ackermann das Getraide zu ſeiner Ausſaat gebe, unter der Bedingung, daſs er mir daſſelbe nach der Ernte wieder gebe, ſo iſt das eine Anleihe dieſes Getraides. Die Anleihe iſt vom Verleihen wohl zu unterſcheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, *prêteur*. Derjenige, der eine Sache veräuſsert, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen ſollte. Ein Verleiher iſt nehmlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umſonſt bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant ſelbſt das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptſt. §. 38. ** S. 145.

Anmaſsung

des Geſchmacksurtheils. S. Geſchmacksurtheil.

Annehmen.

S. Vorausſetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Dieſer Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der poſitiven Kraftvermehrung durch Gott in unſ-re Maxime, wodurch es allein möglich wird, daſs Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menſchen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beſtändigen Vorſatz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derſelben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauchen zu laſſen, und die Mittel, durch

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Menſch den freien Willen haben muſs, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, ſoll zugerechnet werden, ſo muſs die Beſſerung von dem Menſchen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menſchen die Gnade *(gratia)*. Dies kann zugelaſſen werden, nur muſs man nicht den falſchen Begriff damit verbinden, als ob Gott ſich dann allein thätig und der Menſch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menſchen ſein ſittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen iſt man, durch eine falſche Exegeſe verleitet, darin ſo weit gegangen, daſs man dem Menſchen dabei alle Mitwirkung abgeſtritten, und alles Gott zugeſchrieben hat. Wenn der Menſch nicht nach bloſser Willkühr, ſondern nach Gerechtigkeit ſoll behandelt werden, ſo muſs er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer überſinnlichen Urſache iſt, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, ſo muſs der Menſch nur immer den Vorſatz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und auſser ſich findet, zu benutzen, und folglich gut ſeyn wollen. So iſt es ſehr ſchicklich, die Beſſerung des Menſchen von Gott abhängen zu laſſen, aber die Annehmung derſelben dem Menſchen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch dieſe Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts, weil hierbei immer ein Actus der menſchlichen Freiheit vorkömmt, der jederzeit für uns unbegreiflich iſt (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geſchieht entweder ſchon vorher, durch den Vorſatz der Beſſerung, den der Menſch faſst (er macht ſich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menſchen den Vorſatz der Sinnesänderung, und der Menſch nimmt das an und führt es aus.

5. Wenn die Beihülfe Gottes fo gedacht wird, dafs fie den Menfchen vollkommen beffert, fo heifst fie die vollkommene Gnade *(gratia efficax)*. Von diefer vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Menfch könne ihr nicht widerftehen.

6. Alle Bekehrung des Menfchen ift unbegreiflich, aber fie mufs möglich feyn, follte auch das, was wir dabei thun können, für fich allein unzureichend feyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforfchlichen höhern Beiftandes empfänglich machen, f. Gnade. Wenn alfo höhere Mitwirkung das ergänzen foll, was nicht in des Menfchen Vermögen fteht, fo mufs der Menfch thun, fo viel in feinen Kräften fteht. Wir haben es nicht nöthig zu wiffen, worin diefe höhere Mitwirkung Gottes beftehet, f. Gnadenwirkung. Es ift dem Menfchen genug zu wiffen, was er felbft zu thun habe.

7. Hieraus läfst fich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ift fich ihres Unvermögens zum Guten bewufst, f. Verderbtheit des menfchlichen Herzens, daher dehnt fie fich bis zu überfchwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel erfetzen könnten, ohne fie doch als einen erweiterten Befitz fich zuzueignen, obwohl fie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenftände derfelben nicht beftreitet.

8. Man kann den Glauben an folche Ideen den (über die Möglichkeit derfelben) reflectirenden nennen, wenn man fich aber anmafst, die Gegenftände derfelben zu erkennen, etwas davon zu wiffen, den dogmatifchen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrichtig und vermeffen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralifch feft fteht, ift ein Nebengefchäft (Parergon). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heifst Schwärmerei.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann alfo nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diefe fich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei

diesem aller Gebrauch aufhört. Die Voraussetzung einer practischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2 Aufl. S. 49 — 64. vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, *agrément*. Diejenige Beschaffenheit eines Objects, dass es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canariensect schmeckt manchem Menschen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, s. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Diese Annehmlichkeit kann nicht der Bestimmungsgrund des Geschmacks seyn, denn sonst ließe sich über ein Geschmacksurtheil nicht streiten, weil die Annehmlichkeit von der subjectiven Beschaffenheit der Gefühlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechselseitigen Widerstand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geschmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei seyn. Ueber Schönheit läßt sich streiten, weil sie für Jedermann gilt, der Geschmack hat, daher spricht man auch dem den Geschmack ab, der das Schöne nicht für schön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läßt sich nicht streiten, denn sie gilt nur für einen so oder so modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie ließe sich denn darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, *acceptatio*, *acceptation*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Vertrage, dem Andern (Promittenten) erklärt

wird, dafs man fich das Verfprochene wolle leiften laffen. S. Angebot. Der Vertrag endigt fich nehmlich damit, dafs er conftituirt wird, welches das Abfchliefsen heifst. Diefes Abfchliefsen beftehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags ift. Sie beftehet alfo darin, dafs der Promiffar das annimmt, was der Promittent verfpricht, und dann wird der Promiffar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, dafs er das Verfprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Pacifcenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag fchliefsen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden find, zu nehmen erklärt, ift der Acceptant in Anfehung der Waare. Da hier das Verfprechen gegenfeitig ift, fo ift der Verkäufer der Acceptant in Anfehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne diefe Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es fonft an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung deffelben möglich ift. (K. 135).

2. Die Frage ift nun, was ift das Aeufsere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig gefchloffen ift, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Verfprechens und die Annahme einer Sache ift einerlei. Denn auch das Verfprechen ift eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf diefelbe Art gefchehen. Wodurch ich habe fagen wollen (Grundleg. 169), dafs die blofse Annehmung des Verfprechens ein Recht auf die Leiftung giebt, oder fobald die Annahme gefchehen ift, oder vorausgefetzt werden kann, auch der Wille des Verfprechenden (Promittenten) an das Verfprechen gebunden und zur Leiftung verpflichtet und verbunden ift. Er kann feinen Willen weder pflichtmäfsig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekömmt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Verfprechens zu fordern, folglich ift diefe Erfüllung des Verfprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

3. Kant unterſcheidet nun noch ſehr richtig zwiſchen der That, nehmlich der Erfüllung des Verſprechens, und der Sache, nehmlich dem Gegenſtande des Verſprechens, und behauptet, daſs ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Verſprochene, erwerbe. Die Sache ſelbſt aber werde nicht durch die bloſse Annehmung des Verſprechens, ſondern durch Uebergabe *(traditio)* des Verſprochenen und durch Annehmung dieſer Sache erworben. Denn alles Verſprechen gehe auf eine Leiſtung, und wenn das Verſprochene eine Sache iſt, könne die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promiſſar vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache iſt freilich die Leiſtung noch nicht geſchehen, die Sache iſt von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich ſei ſie von dem Promiſſar noch nicht erworben worden. Daher ſei das Recht aus einem Vertrage nur ein perſönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es iſt nehmlich die Frage, wenn zwiſchen der Schlieſsung und Vollziehung eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt iſt, ob ich, als Acceptant, dann ſchon vor der Uebergabe ſagen kann, die Sache iſt mein, oder bloſs, ich habe das Recht zu fordern, daſs die Sache mein werde, ob alſo mein Recht ein Recht in der Sache ſei, oder ob noch ein beſonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müſſe; ob folglich das Recht durch die bloſse Annehmung nur ein perſönliches ſei, und allererſt durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entſcheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beiſpiel ins Licht ſetzen (K. 102).

5. Geſetzt, ich ſchlieſse einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder ſonſt in meinen phyſiſchen Beſitz, ſo iſt es mein, und mein Recht iſt ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

in dessen physischem Besitze (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (s. Apprehension), mithin vor dem Wechsel des Besitzes seyn sollte; so, sagt Kant, ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nehmlich gegen den Verkäufer, von ihm in Besitz gesetzt zu werden, welches die subjective Bedingung ist, unter welcher ich die Sache erst brauchen kann. Das ist, sagt Kant, mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Besitz der Sache gelangen, als dadurch, daſs ich einen besondern rechtlichen, nehmlich einen Besitzact (*actum possessorium*) ausübe, der einen besondern Vertrag ausmacht, und dieser ist: daſs ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunct, wo nach dem besondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läſst, ist der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muſs daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Besitzact ist daher als ein neuer Vertrag anzusehen, wodurch das durch den ersten Vertrag erworbene persönliche Recht nun ein dingliches Recht wird.

6. Allein ist nicht der rechtliche Besitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat; und ist es nicht hier bloſs der physische Besitz, welcher mangelt, so lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr sagen, das Pferd ist mein, denn vielleicht noch ehe er das sagte, hat der Verkäufer es schon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunct der Abholung sein seyn sollte. Eigentlich läſst es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das ist, dieser leihet dem Verkäufer das von demselben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen ist, (oder auch für ein Depositum), muſs ich stehen, und das muſs ich auch

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde ist. Es ist also zwar ein neuer Vertrag, nehmlich der Besitzact, wodurch der Käufer in den Besitz kömmt, aber dies ist der nehmliche Act, wodurch ich etwas geliehenes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Besitz kömmt der Verkäufer aber schon durch die Annehmung, oder durch den ersten Vertrag (K. 104 f.)

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

consilia, *conseils*, Anweisungen, wie ein gewünschter Zweck zu erreichen ist, nach welchem zu streben uns nichts nöthigt, s. Klugheit (G. 47).

Diese Anrathungen gebieten also eigentlich nicht, man kann sie aber doch, analogisch, Imperativen der Klugheit nennen, weil sie für die Glückseligkeit eben das sind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend sind.

Hiervon aber ist unterschieden das Anrathen (*suasiones*), oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen sind. Man sehe von diesem Anrathen den Artikel Ueberredung.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abschn. S. 47.

Anreize,

sinnliche Triebfedern, *stimuli*, *ressort sensitif*. Der subjective Grund des sinnlichen Begehrens, z. B. der Geschlechtstrieb als der subjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der subjective Grund des Essens, der Geselligkeitstrieb als der subjective Grund des Verlangens nach Umgang, sind sinnliche Triebfedern (G. 66). Die sinnlichen Triebfedern machten nehmlich das Begehren rege, oder reizen zum Begehren, und daher heissen sie auch Anreize. Sie sind als etwas subjectives zufällig und folglich empirisch. Soll daher die Handlung sittlich gut seyn, welches eine ob-

jective Beschaffenheit derselben ist, indem sie Jedermann für gut erkennen muss, so darf die sinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung seyn. Auf dem Anreize oder der sinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Also darf die sittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geschehen. Der Genuss aller möglichen Annehmlichkeiten heisst nun Glückseligkeit, folglich darf nicht Glückseligkeit der Grund der sittlich guten Handlungen seyn. Hingegen streitet die sittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muss, sondern sie ist überhaupt auch nicht denkbar, ohne dass die Vorstellung des Gesetzes das Begehrungsvermögen in Wirksamkeit setze. Denn da bei der sittlich guten Handlung die sinnliche Triebfeder nicht wirken darf, so bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorstellung des Gesetzes selbst, und man muss darum die Vorstellung des Gesetzes auch als eine practische Triebfeder oder einen practischen Anreiz, d. i. einen subjectiven Bestimmungsgrund betrachten. Ein System der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach sittlichen Gesetzen handelt, muss von der Wirkung des blossen Gesetzes auf den Willen als practischer Triebfeder desselben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorstellung von der Wirkung einer solchen Triebfeder nach Gesetzen der Freiheit, indem alle sinnlichen Triebfedern, als solche, nach Causalgesetzen, d. i. nach Gesetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgesetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practischen Triebfeder bloss die Verneinung einer sinnlichen Triebfeder bei einer sittlich guten Handlung, dass nehmlich entweder der sinnliche Anreiz als Hinderniss überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung sei (s. Anschauung, 5.). Ein System der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transscendentalphilosophie gehören, welche Wissenschaft gar keine empirischen Momente zulässt, indem hier doch sinnliche Triebfedern oder Anreize sind. Es giebt nehmlich in der practischen Philosophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der speculativen Philosophie, welche den prac-

tiſchen Grundſätzen Realität gäbe. Die practiſchen Grundſätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluſs auf den Willen, oder die Willensbeſtimmung durch ſie, dieſe iſt aber unmöglich ohne eine ſubjective Receptivität oder ein Gefühlsvermögen, auf welches die Vorſtellung des moraliſchen Grundſatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Ausſchluſs derſelben wirke. Folglich muſs ein ſinnlich afficirter Wille in der reinen practiſchen Philoſophie vorausgeſetzt werden, d. i. ſie hat ein empiriſches Datum, und iſt daher bloſs Metaphyſik, aber nicht ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, ſ. Achtung und Triebfeder.

Kant. Critik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.
Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abſchn. S. 63.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 133. 140.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anſchauung,

ſinnliche Vorſtellung, intuitive Vorſtellung, *intuitus*, *intuition*, iſt diejenige Art von Vorſtellungen, die unmittelbar auf den Gegenſtand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorſtellung (C. 41) eines Objects. Kant will ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, ſo will ich mir eigentlich eine richtige Vorſtellung von einem gewiſſen Gegenſtande machen. Das kann nun dadurch geſchehen, daſs mir Jemand die Merkmale des Gegenſtandes angiebt. Der Gegenſtand, den ich erkennen will, ſei z. B. die Stadt Magdeburg, ſo kann ich mir dadurch eine Erkenntniſs derſelben erwerben, daſs ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derſelben denke, daſs ſie, ſo lang als ſie iſt, dicht am linken oder weſtlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb ſo breit als lang iſt, eine breite Straſse hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, ſie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt iſt, u. ſ. w. Um nun dieſe Beſchreibung zu verſtehen, muſs ich wieder

wiſſen, was Ufer, Norden, Süden u. ſ. w. heiſst, und den Sinn dieſer Worte mir denken. Mit allen dieſen Worten verbinde ich nun bloſs Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, daſs es die Gegend des Himmels iſt, wo die Sonne auf unſrer Seite des Aequators im Mittag ſtehet, ſo denke ich mir die Gegenſtände, welche dieſe Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zuſammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Fluſſes (der Elbe), ein Bild von der Mittagsſeite, und der Länge einer Stadt, u. ſ. w. Dann ſtelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantaſie dar. Das ſind Arten und Mittel, ſich eine Erkenntniſs von Magdeburg zu verſchaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beſte und ſicherſte, nehmlich hinzureiſen und die Stadt ſelbſt zu ſehen. Das giebt eine Erkenntniſs von Magdeburg durch die Anſchauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgeſtellt. In den vorigen Arten der Erkenntniſs ſtellte ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nehmlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt ſehen, fällt Vorſtellung und Gegenſtand zuſammen, beides iſt völlig eins, zwiſchen dem Gegenſtande, Magdeburg, und meiner Erkenntniſs davon, iſt nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantaſie, welche machen müſsten, daſs meine Erkenntniſs von Magdeburg mit dieſer Stadt übereinſtimmte, ſondern beides iſt eins, wir ſtellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, ſondern die Stadt ſelbſt wird unſre Vorſtellung, welche Vorſtellung ſich alſo nicht erſt durch einen Begriff, ſondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenſtand, nehmlich die Stadt, beziehet. Es iſt hier kein Unterſchied weiter zwiſchen Magdeburg als meiner Vorſtellung und Magdeburg als Gegenſtand meiner Vorſtellung. Noch iſt zu bemerken, daſs wir zwar ein Beiſpiel gewählt haben, bei welchem von der Anſchauung durch den Sinn des Geſichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anſchauung vom Sehen hergenommen iſt, ſo bedeutet es doch nicht bloſs

Vorſtellungen durchs Geſicht, ſondern alle die ſinnlichen Vorſtellungen, in denen ſich der Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt, es ſei nun, daſs wir ihn ſehen, oder auch hören, riechen, ſchmecken, oder fühlen, oder uns auch nur ſeiner als einer unſrer Vorſtellungen im Gemüth bewuſst ſind. Die Ausdünſtungen der Roſe, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, ſchaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Muſik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. ſ. w.

2. Anſchauung iſt die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand (ein Individuum) gegeben werden kann, und iſt einzeln (individuell). Da in der Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt ſich uns darſtellt, ſo kann dieſelbe Anſchauung uns nicht durch einen andern Gegenſtand bewirkt werden. Bei dem Begriff iſt das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beſchreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, ſo kann dieſer Begriff nie ſo genau und vollſtändig werden, daſs ſich nicht noch eine zweite Stadt denken lieſse, die gerade alle Merkmale dieſes Begriffs auch in ſich vereinigte. Allein die Anſchauung der Stadt Magdeburg kann nur dieſe Stadt ſelbſt und allein geben, denn gäbe ſie eine andere Stadt, ſo können wir uns zwar irren, und ſie für die Anſchauung von Magdeburg halten, wie Conſtantins Soldaten Conſtantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anſchauung von Magdeburg, ſondern dieſer andern Stadt. Der Gegenſtand giebt die Anſchauung, heiſst, ich kann ſie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beſchaffenheit geben; ſondern es iſt in derſelben alles ſo beſchaffen, daſs es nicht von mir abhängt, den Gegenſtand, den ich in der Anſchauung vor mir habe, entweder anzuſchauen, oder doch durch den Verſtand willkührlich zu beſtimmen, wie er in allen Stücken beſchaffen ſeyn ſoll.

3. Anſchauung iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenſtand denke, oder ihn mir in Gedanken vorſtelle, konnte er noch vorher ſich meinen Sinnen darſtellen, und meine unmittelbare Vorſtellung werden. Noch eine andere Vorſtellung aber als die Anſchauung kann vor dem Denken des Gegenſtandes nicht in mir ſeyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenſtande mache, ſo gehört dazu, daſs ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln laſſe. Aber wenn ich den Gegenſtand anſchaue, dann denke ich noch nicht, ſondern bekomme bloſs eine Vorſtellung, von der ich erſt durchs Denken verſtehe, was ſie iſt, und die bloſse Anſchauung iſt alſo blind, d. i. Niemand verſteht, was der Gegenſtand, den er anſchauet, iſt, bis er anfängt darüber zu denken. So iſt alſo die Anſchauung eine Vorſtellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenſtandes vorhergehen kann, ſondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin ſie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anſchauung wird aber der Gegenſtand nur als Erſcheinung gegeben. Die Anſchauung iſt nehmlich die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anſchauung von dem Gegenſtande, den ich anſchaue, unterſcheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da iſt beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir ſehe, in ihren Straſsen herumwandle, ihre Häuſer mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. ſ. w., ſo kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verſchlieſsen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich ſahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorſtellen, allein das iſt nicht mehr die Anſchauung der wirklichen Stadt Magdeburg, ſondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zuſtandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile derſel-

ben, anſchaue, kann ich nicht dieſe Anſchauung, dieſe ſinnliche Vorſtellung, von der Stadt ſelbſt in der Anſchauung trennen. Beides iſt Eins. Es fragt ſich nun, iſt der Gegenſtand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anſchaue, und den ich mir durch meinen Verſtand jetzt ſo denken will, daſs ich ihn nicht mehr anſchaue, alsdann noch wirklich ſo, wie ich ihn anſchauete? Findet ſich, geſetzt daſs die Stadt Magdeburg nicht mehr angeſchauet würde, (abſtrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein ſolcher Gegenſtand wirklich vor, ſo daſs ihn auch Gott ſelbſt und alle lebende und erkennende Weſen (auſser den Menſchen) auf die dieſen Weſen eigene Art zu erkennen, dennoch eben ſo finden müſsten, als wir? Kurz, iſt das Magdeburg, das wir anſchauen, ein Ding an ſich? S. An ſich. Die Antwort iſt: Nein. Es iſt eine Erſcheinung. Denn unſre Anſchauung derſelben iſt eine ſinnliche Vorſtellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herrührt, ſondern in unſre Vorſtellung hinein kömmt, wir wiſſen nicht wie, oder woher, aber dieſes Etwas (das Empiriſche) iſt ſo modificirt durch das, was unſer eigenes Erkenntniſsvermögen bei dem Anſchauen hinzuthut, daſs wir von der ganzen Anſchauung nicht mehr ſagen können, daſs ein ſolcher Gegenſtand, als uns in derſelben dargeſtellt wird, auch auſser dem Wirken des Anſchauungsvermögens vorhanden iſt. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieſes Etwas (das Empiriſche) von dem trennen, was das Erkenntniſsvermögen in der Anſchauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntniſsvermögen hinzuthut, beſonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen beſtimmten Raum ein, exiſtirt für die anſchauenden Menſchen in einer beſtimmten Zeit, aber Raum und Zeit iſt etwas, was das Erkenntniſsvermögen zu der Anſchauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Beſtimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder daſs Magdeburg in Niederſachſen liegt, gerade jetzt exiſtirt u. ſ. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntniſsvermögen her; denn es iſt zufällig und könnte

auch anders ſeyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nehmlich logiſch, oder abſtrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft ſie wegdenken, iſt nicht möglich), ſo iſt auch das Beſtimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die ſie erfüllt, nicht mehr denkbar, (ſ. Abſondern a.). Was wir alſo anſchauen, ſind nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen (das iſt, Gegenſtände, von deren Beſchaffenheiten wir vieles unſerm Erkenntniſsvermögen zuſchreiben müſſen), die wir nur als Gegenſtände anſchauen und denken können, die aber, wenn ſie ſich uns nicht in der Anſchauung vorſtellen und vom Verſtande gedacht werden, nicht ſo vorhanden ſind, da ſie zum Theil ihren Grund in unſerm Erkenntniſsvermögen haben (C. 125). Wenn wir alſo unſer Subject, oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, ſo würden damit auch alle ſinnlichen Beſchaffenheiten, alle Verhältniſſe der Objecte in Raum und Zeit verſchwinden, da ſie als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns, als Wirkungen unſrer Anſchauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anſchauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben iſt, und denen der Verſtand einen Gegenſtand ſetzt, exiſtiren, (C. 59). S. An ſich.

Anmerk. So unmöglich es iſt, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinſte menſchliche Vorſtellung einzumiſchen; eben ſo unmöglich iſt es, von den Gegenſtänden der Anſchauung, oder den Erſcheinungen zu reden, und ſie den Dingen an ſich gegenüber zu ſtellen, ohne etwas aus unſerm Erkenntniſsvermögen, etwas von menſchlicher Vorſtellung dem Dinge an ſich beizumiſchen, z. B. ohne die Worte: auſser uns, vorhanden ſeyn, finden u. ſ. w. zu gebrauchen, die ſich doch alle wieder auf Erſcheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwiſchen den Dogmatikern und Criticern, oder denen, die da behaupten, die Dinge ſind auſser uns ſo vorhanden, wie ſie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen ſie, ſobald wir die ſinnlichen

Vorſtellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntnifsvermögen als eine der Quellen dieſer Gegenſtände betrachten, und behaupten, ſie ſind, ſo wie wir ſie anſchauen, bloſs etwas in unſerm Subject befindliches ſ. Auſser. 1. Genug daſs wir wiſſen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abſtrahiren müſſen, ſo wie wir wiſſen, wovon wir abſtrahiren müſſen, wenn wir ſagen: Gott ſieht uns.

5. Die Anſchauung iſt alſo ein Element unſrer Erkenntniſs, ſo daſs Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, keine Erkenntniſs abgeben können. Wir haben (1) geſehen, daſs alles Denken als Mittel auf Anſchauungen abzweckt. Ein Denken alſo, das keinen Gegenſtand hat, der angeſchauet werden kann, oder doch einmal angeſchauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und iſt leer, es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anſchauungen gegeben wird. Der Gegenſtand eines ſolchen Begriffs iſt entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von dieſem Begriff daſſelbe, oder ein Bild der Phantaſie, dann iſt dieſes Bild die Vorſtellung einer Anſchauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenſtand iſt aber leer und eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*), er ſagt bloſs aus, was ein Ding nicht iſt, aber nie, was es iſt. Nur ein Begriff mit einem Gegenſtande iſt etwas Reelles (*ens reale*). Es giebt alſo eigentlich keine Erkenntniſs ohne Anſchauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenſtand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angeſchauet werden, weil er kein ſinnlicher Gegenſtand, keine bloſse Erſcheinung iſt. Daher rührt es, daſs alles, was wir von Gott ſagen können, eigentlich lauter Verneinungen ſind, z. B. er iſt ein Geiſt, d. i. hat nicht einen Körper, er iſt allmächtig, d. i. hat nicht eine beſchränkte Macht u. ſ. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzuſchauen, oder Anſchauungen dadurch, daſs uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heiſst die Sinnlichkeit. Durch das bloſse Denken können wir

nehmlich keine Anſchauungen, ſondern bloſs Begriffe hervorbringen, ſonſt könnten wir die Gegenſtände ſelbſt hervorbringen, denen unſre Begriffe correſpondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich iſt. Unſer Verſtand iſt alſo kein Vermögen der Anſchauung, er kann nur denken, und muſs die Anſchauung in den Sinnen ſuchen, und wir können unabhängig von unſrer Sinnlichkeit (Anſchauungsfähigkeit) keiner Anſchauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anſchauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daſs etwas Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entſtehet, die den Stoff zur Anſchauung giebt. Auf ſolche Eindrücke gründen ſich alle unſre Anſchauungen, und da die Receptivität dieſer Eindrücke, oder die Fähigkeit ſie anzunehmen, die Sinnlichkeit heiſst, ſo ſind auch alle unſre Anſchauungen ſinnlich (C. 93.), und müſſen folglich etwas von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit an ſich haben, daher können die Gegenſtände der Anſchauungen nicht für Dinge an ſich gelten, ſondern ſind nur Erſcheinungen (C. 323). Der Verſtand, oder das Vermögen der Begriffe, iſt ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das aber das ſinnliche vorausſetzt. Geſetzt, es gäbe ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das kein ſinnliches vorausſetzt, folglich den Gegenſtand ſeines Erkennens ſelbſt hervorbrächte, ſo wäre das ein Verſtand, welcher anſchauete, und ſeine Anſchauung wäre eine nichtſinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verſtandesanſchauung, die wir Gott beilegen müſſen. Aber von der Möglichkeit und Beſchaffenheit eines ſolchen anſchauenden Verſtandes haben wir nicht einmal eine Vorſtellung. Wir haben jetzt nur geſagt, was er nicht iſt, nehmlich, ein Verſtand, der nicht durch Begriffe, ſondern durch Anſchauung, oder unmittelbare Vorſtellung erkennt, und folglich nicht ſo iſt, wie der unſrige. Aber ein ſolcher Verſtand wird von uns nicht angeſchauet, ſein Begriff entſteht nur dadurch, daſs die Beſchaffenheit des unſrigen verneint wird, folglich iſt der Begriff deſſelben eigentlich leer, eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir alſo keine Sinnlichkeit, ſo könnten wir nicht zum Anſchauen afficirt werden, wir könnten

nicht anfchauen, und erhielten keine Gegenftände der Erkenntnifs. S. Sinnlichkeit. Der Verftand kann zwar denken, aber was follte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenftände gegeben wären? Denn wenn der Verftand denkt, fo ftellt er fich entweder geradezu (*directe*) einen gewiffen Gegenftand durch feine Merkmale vor, d. i. er macht fich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen fich im Umfchweife (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe find, doch zuletzt auf Anfchauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen ift, fo find uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anfchauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anfchauung vorkömmt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anfchauung gefunden hätten, deffen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun blofs durch Sinnlichkeit Gegenftände erhalten, fo bezieht fich alles unfer Denken zuletzt auf unfre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anfchauungen ab, um diefe Producte unfrer Sinnlichkeit zu verftehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens ift nehmlich nichts anders, als fich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzuftellen, was fich uns durch unfre Sinne unmittelbar vorftellt, oder was wir anfchauen, weil wir es erft dann verftehen, d. i. die Urfachen, die Wirkungen, den Zufammenhang, die Befchaffenheit u. f. w. davon einfehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anfchauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anfchauungen find aber entweder empirifch oder rein. Eine empirifche Anfchauung ift eine folche, welche fich auf den Gegenftand durch Empfindung bezieht. Die Anfchauung der Stadt Magdeburg ift empirifch, denn ich kann diefe Anfchauung nicht durch mich felbft haben, fondern es mufs eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen feyn, ehe der Gegenftand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angefchauet werden. Diefe Wirkung nun fchreibe ich dem Gegenftande zu, und fage, er fällt mir in die

Sinne, ob ich wohl weiſs, daſs nur etwas darin, nehmlich das Empiriſche (das Zufällige und Beſondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir ſelbſt entſpringt. Durch beides aber wird die Anſchauung möglich, der mein Verſtand dann einen Gegenſtand ſetzt, welcher daher nur Erſcheinung und nicht Ding an ſich iſt, und der, weil das objectiv oder in allen Menſchen ſo iſt, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empiriſchen Anſchauung wird folglich die Sinnlichkeit ſo afficirt, daſs dadurch eine beſtändige Veränderung in ihrem Zuſtande bewirkt wird. Dieſe Wirkung nehmlich, die den Zuſtand des Erkenntniſsvermögens beſtändig verändert, heiſst eben Empfindung (C. 34). Dieſe empiriſchen Anſchauungen ſind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempiriſche Anſchauungen, oder ſolche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das ſind ſolche, die bloſs aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewiſſe ſinnliche Vorſtellungen aus ſich ſelbſt zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, ſo daſs ſich der Verſtand das Gegentheil dieſer Vorſtellungen, oder die Empfindungen ohne ſie gar nicht als möglich denken kann. Da bei dieſen Vorſtellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntniſsvermögens vorkömmt, indem der Grund dieſer Vorſtellungen im Gemüth ſelbſt liegt, ſo findet bei denſelben nicht Empfindung eines Gegenſtandes ſtatt, indem ſie das ſind, worin ſich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, ſondern die Vorſtellung iſt, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derſelben bewuſst werden will, immer da, und eine ſolche nicht empiriſche Anſchauung heiſst auch eine reine Anſchauung, oder eine Anſchauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, ſo bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und dieſen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nehmlich zu meinem Gemüth, und wird von demſelben erzeugt, ſobald ich äuſsere Gegenſtände anſchauen will (C. 34.).

10. Mit allen empirischen Anschauungen ist auch immer eine solche reine Anschauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper muſs sich in einem Raume befinden, jeden Gedanken muſs ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, so bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Diese reinen Anschauungen sind folglich die reinen Formen aller empirischen Anschauungen, oder ich kann nicht anschauen, ohne daſs die Empfindung sich in jene reine Anschauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgeben sei. Da wir nun diesem Raum und dieser Zeit nicht entlaufen können; da sie uns wie unser Schatten begleiten, und wir sie durch keine Anstrengung der Denkkraft, selbst nicht der dichtenden Phantasie, aus unserm Erkenntniſsvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Beschaffenheit, ohne sie erst an den empirischen Anschauungen zu untersuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: so sind Raum und Zeit, oder die reinen Anschauungen in Raum und Zeit, als Theile derselben, Formen unsers Erkenntniſsvermögens, worin sich das Mannichfaltige aller Erscheinungen in gewisse Verhältnisse ordnen muſs, und dann in dieser Gestalt angeschauet wird. Wenn also die Anschauung nichts als die Form von Verhältnissen, nicht aber die Materie, die sich in diese Verhältnisse ordnet, enthält, so ist sie rein und die bloſse Form der empirischen Anschauung, welche nichts vorstellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf sich selbst, um die Anschauungen zu formen. Die transscendentale Aesthetik ist die Wissenschaft von der Möglichkeit solcher reinen Anschauungen, s. Aesthetik, Raum, Zeit.

11. Ob es nun gleich, wie wir gesehen haben, die Sinnlichkeit ist, welche anschauet, so ist sie es doch nicht allein, welche die Anschauung hervorbringt. Kant hat unter allen Philosophen zuerst die sehr zusammengesetzte Operation des Erkenntniſsvermögens bei der Anschauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Versuch machen, diese Operation, nach allen

ihren Theilen, deutlich darzustellen. Das erste, was sich hierbei denken läßt, ist, daß die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit sinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anschauung eines Hauses erhalten soll, so kann ich das nicht willkührlich bewirken, ich kann nicht machen, daß zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da stehe. Daher sagt Kant, der Gegenstand muß mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, ist nicht ein Werk meines Erkenntnißvermögens, sondern, wenn ich es in einer wirklichen Anschauung vor mir haben soll, so muß

a. der Gegenstand, oder das, was in der Anschauung vorgestellt wird, das Gemüth (das die Vorstellungen zusammensetzende und zu Einer Vorstellung verknüpfende Vermögen) afficiren, die Anschauung des Hauses muß mit einem Eindruck auf mein vorstellendes Vermögen verknüpft seyn, dessen ich mich bewußt werden kann;

b. der Gegenstand muß durch diesen seinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das ist gänzlich unbegreiflich, denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage seyn würde, wo ist der Gegenstand her, der sie macht, und so ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenstand auf das Gemüth macht, heißt die Empfindung. Diese Empfindung kömmt nun einzeln in uns, wir empfinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anschauung eines Hauses anschauen, sondern wir empfinden es theilweise nach einander. Jede Empfindung erfüllt nehmlich einen Moment der Zeit (einen sehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, so müssen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anschauung nöthig sind, und den Inhalt derselben ausmachen, auf einander folgen. Diese Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieses Hineinkommen der einzelnen, an und für sich nicht zusammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kannt die Synopsis des Mannichfaltigen

durch den Sinn. Sollen nun dieſe an ſich unzuſammenhängenden Empfindungen eine Anſchauung geben, ſo müſſen ſie mit einander verknüpft werden. Dieſes kann nun der Sinn nicht, ſondern hier gehet ſchon das Geſchäft des Verſtandes an. Der Verſtand bewirkt nehmlich das, was Syntheſis der Apprehenſion heiſst, und im Artikel Apprehenſion, 2. 3. beſchrieben iſt; ferner die Syntheſis der Reproduction, ſ. Apprehenſion, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehabten Empfindungen reproducire (ſie durch die Einbildungskraft mir wieder darſtelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, ſo muſs ich ſie auch für diejenigen Empfindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heiſst die Syntheſis der Recognition. Hierdurch entſtehet nun nach und nach das Bild eines Hauſes, das ich in der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir Theilweiſe in den einzelnen Empfindungen bewuſst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewuſst bin, welches die Einheit der Syntheſis durch die Apperception heiſst. S. Apperception. Dieſe Einheit denkt ſich nun der Verſtand durch den Begriff eines Gegenſtandes, und von dieſem Gegenſtande ſind wir eben genöthigt zu geſtehen, er afficire unſer Gemüth und ſei uns gegeben, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten ſind, aus welchen wir die Anſchauung zuſammenſetzen. So gehört alſo zu jeder empiriſchen Anſchauung

a. Afficirung des Gemüths b. gegebene Empfindung c. Synopſis durch den Sinn	vermittelſt der Sinnlichkeit,
d. Syntheſis der Apprehenſion e. Syntheſis der Reproduction f. Syntheſis der Recognition	vermittelſt der Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes,

g. dadurch bewirkte Einheit der Syntheſis der Apperception.

Den Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Anſchauungen in Anſehung dieſer Operationen ſ. in Apprehenſion, 3.

12. Man kann die Anſchauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äuſsern und innern Sinn, in äuſsere und innere eintheilen. Alles, was im Raum iſt, giebt äuſsere Anſchauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äuſsern Erſcheinung und als die Form aller äuſsern Anſchauung, iſt folglich ſelbſt eine reine äuſsere Anſchauung. Innere Anſchauungen ſind diejenigen, die im innern Sinne ſind, die gar nicht räumlich ſind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, ſelbſt die Begriffe, in ſo fern ſie als Objecte neuer Vorſtellungen Erſcheinungen ſind, und in ſo fern nicht gedacht, ſondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeſchauet werden. Die Zeit iſt die reine Form dieſer innern Anſchauungen, und ſelbſt eine innere Anſchauung, denn ſie iſt nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgeſtellt. Sie iſt aber nicht bloſs Bedingung der innern Anſchauungen, ſondern auch der äuſsern, denn alle äuſsern Erſcheinungen ſind zu irgend einer Zeit. Da nehmlich die Anſchauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntniſsvermögens, d. i. Vorſtellungen ſind, ſie mögen äuſsere oder innere ſeyn, ſo müſſen die äuſsern Anſchauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenſtände, oder die äuſsern Erſcheinungen auch in der Zeit ſeyn. (C. 50). Alles Aeuſsere iſt auch innerlich, das iſt kein Widerſpruch, weil Aeuſseres nur heiſst, was im Raum iſt und der Raum ſelbſt, der dieſe Vorſtellung des Aeuſsern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntniſsvermögens iſt. Daher iſt alles Aeuſsere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nehmlich zweierlei Bedeutung. Einmal ſteht es dem Aeuſsern contradictoriſch entgegen, und in ſo fern kann nicht beides zugleich ſtatt finden. Hiernach theilt man die Anſchauungen in äuſsere und innere

ein, von denen die letztern keine Geſtalt haben. Zweitens ſteht es auch dem nicht von unſerm Erkenntniſsvermögen gewirkten Dinge entgegen (ſ. Auſser mir.). Man kann dieſe letztere die transſcendentale, die erſtere die empiriſche Bedeutung nennen. Im transſcendentalen Sinne ſagen wir, das Gemüth wird von etwas Unbekannten auſser demſelben afficirt, im empiriſchen aber ſagen wir, die Gedanken ſind in uns, und die Stadt Magdeburg auſser uns, da die letztere doch im transſcendentalen Sinne ebenfalls in uns iſt. S. Inneres. Man kann ſich aber auch räumliche Gegenſtände durch die Einbildungskraft im Gemüth vorſtellen. Dieſe Bilder der Phantaſie ſtellen Geſtalten vor, obwohl ſie ſelbſt als bloſs im innern Sinn befindlich keinen Raum einnehmen, und alſo keine Geſtalt haben (C. 51.).

13. Man kann endlich die Anſchauung noch eintheilen in abgeleitete *(intuitus derivativus)* und urſprüngliche *(intuitus originarius)*. Die erſtere iſt diejenige, welche einen Gegenſtand haben muſs, von dem ſie abgeleitet iſt, oder durch den ſie möglich wird; die andere wäre diejenige, welche den Gegenſtand möglich macht, welche das Ding an ſich ſelbſt, nicht ſo wie es erſcheint, ſondern ſo wie es iſt, anſchauete. Die letztere wäre eine nichtſinnliche Anſchauung, ſie müſste mit dem Dinge an ſich ſelbſt Eins ſeyn. Eine ſolche Anſchauung, die aber, ohne daſs eine Receptivität vorher afficirt würde, anſchauete, würde ihren Gegenſtand erſchaffen, und eine Anſchauung ſeyn, ſo wie ſie Gott haben muſs. Urſprüngliche Anſchauungen ſind alſo eben das, was auch intellectuelle oder nichtſinnliche Anſchauungen heiſsen (6), und abgeleitete ſind identiſch mit ſinnlichen Anſchauungen (C. 72.).

14. Die Anſchauungen ſind nun diejenigen Vorſtellungen, welche ſynthetiſche, d. i. ſolche Urtheile möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tiſch iſt roth, ſo liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tiſches, denn das Ding kann gar wohl ein Tiſch ſeyn, ohne daſs es gerade roth iſt; es giebt auch ſchwarze Tiſche. Daſs ich alſo urtheile, der Tiſch iſt roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, ſondern daſs ich ihn als roth anſchaue. Und ſo gründen ſich auch ſynthetiſche Sätze *a priori* auf die reinen Anſchauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, gründet ſich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, ſondern darauf, daſs es die Beſchaffenheit der reinen Anſchauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nehmlich durch die Einbildungskraft zwiſchen zwei Puncten vorſtellen, fallen zuſammen, und ſind nur Eine und dieſelbe Linie. Dieſe Unmöglichkeit, uns mit aller Anſtrengung der Einbildungskraft zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen zwei Puncten vorzuſtellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anſchauungen verſtändlich machen, heiſst, ſie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tiſch vor mit habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, ſondern ihn, auch mit Bewuſstſeyn, nur erſt geſehen habe, ſo weiſs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es iſt was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfange zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fuſs lange und eben ſo breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieſes Ding hat 4 Füſse, und iſt das Werk eines Tiſchers, und ſoll dazu dienen, andre Dinge drauf zu ſetzen oder zu legen: dann wird mir die Anſchauung verſtändlich, ich habe ſie auf Begriffe gebracht, und verſtehe nun, was es für ein Ding iſt, das ich vor mir ſehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn ſie etwas ſehen, das ihnen noch nicht vorkam, was iſt das?

weil ſie noch keinen Begriff von dem Gegenſtande haben, den ſie anſchauen, ſie wollen, man ſoll ihnen die Anſchauung auf Begriffe bringen, und ſie ihnen dadurch verſtändlich machen (C. 75.).

16. Es fragt ſich nun noch, ſchauen alle erkennende Weſen ſo an wie wir? Dieſe Frage kann zweierlei heiſsen, entweder, ſind alle erkennende Weſen an gewiſſe Bedingungen der Anſchauungen gebunden, können ſie nicht anders anſchauen als ſo, daſs das, was ſie anſchauen, immer nur Erſcheinungen ſind, nie Dinge an ſich (C. 43.)? ſo iſt die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anſchauen, heiſst aus ſich ſelbſt hervorbringen oder erſchaffen, welches für bedingte Weſen, d. i. ſolche, die nicht der Schöpfer ſelbſt, ſondern ihrem Daſeyn ſowohl, als ihrer Anſchauung nach abhängige Weſen ſind, ein Widerſpruch iſt. Es kann aber obige Frage auch heiſsen: ſind alle erkennende Weſen an die menſchlichen Bedingungen gebunden, welche unſre Anſchauungen einſchränken, und für uns allgemeingültig ſind, nehmlich an Raum und Zeit? ſo iſt die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es iſt gar nicht nöthig, daſs wir die Anſchauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken (M. I. 79); es mag ſeyn, daſs jedes endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden, und eine ſolche Nothwendigkeit auf keine Weiſe begreifen können, indem dieſe Verſtandesgeſetze vorausſetzen, und aſlo die Beſchaffenheit eines Dinges an ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungen beſtimmen würde); ſo würde ſie doch um dieſer Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einſchränkende Bedingung zu ſeyn (C. 72.). Andere Formen der Anſchauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weiſe erdenken und faſslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniſs gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden (C. 283).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Abſchn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 — I. Th. I. Abth. I. Buch. I Hauptſt. I. Abſchn. S. 92. 93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 125 — II. Abſchn. S. 132. 135 — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 283 — II. Buch. III. Hauptſt. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 377.

Anſchauungsarten.

S. Anſchauung, 6 — 13.

Anſchieſsen,

Cryſtalliſiren. Das plötzliche Feſtwerden einer flüſſigen Materie, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten (beſſer ſtarren) Zuſtand (welches das Starrewerden, das Geſtehen oder Gerinnen heiſst), ſondern gleichſam durch eine Sprung (M. II. 765). So ſchieſsen die Solen, aufgelöſten Salze, Metallſolutionen u. ſ. w. an. Das gemeinſte Beiſpiel von dieſer Art Bildung iſt das Gefrieren des Waſſers (U. 249.).

2. Die Theorie des Anſchieſsens beruhet auf folgenden Gründen. Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüſſige Materie z. B. der Wärmeſtoff (eine für ſich ſelbſt beſtehende ſehr feine elaſtiſche Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgeſondert; hierdurch wird das Hinderniſs des Zuſammenhangs der Theile weggeſchafft, die Theile vereinigen ſich durch ihre gegenſeitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich ſtarre, ſ. das Flüſſige, Configurationen. Der vermittelnden Urſachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmoſphäriſchen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar iſt es, daſs dieſer Uebergang aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht ſtufenweiſe geſchieht, wodurch ſich eben das Anſchieſsen oder Cryſtalliſiren von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmähligen

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterſcheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, ſondern mit langſamen Schritten abnimmt. So erzeugen ſich in dem gefrierenden Waſſer zuerſt gerade Eisſtrählchen, die ſich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zuſammenfügen, indeſſen ſich andere an jeden Punct derſelben eben ſo anſetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden iſt; ſo daſs, während dieſer Zeit, das Waſſer zwiſchen den Eisſtrählchen nicht allmählig zähe wird, ſondern ſo vollkommen flüſſig iſt, als es bei weit gröſserer Wärme ſeyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir ſehen dieſe Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewiſſe Laſt 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verſchoben zu werden, ſo wird dieſelbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz ſtille liegen, erſt wenn man das funfzigſte Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Waſſer 0. Grad Temperatur nöthig, um zu frieren, bis 1 Grad über 0 friert es noch nicht, und mit dem 0 Grade friert es; nichts deſto weniger würde es ungereimt ſeyn, wenn man behaupten wollte, daſs das Fallen der Wärme bis auf 0 Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwiſcht der Wärmeſtoff plötzlich. Man ſieht leicht, daſs der Abgang des Wärmeſtoffs, da er bloſs zum Flüſſigſeyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindeſten kälter zurückläſst, als das kurz vorher in ihm flüſſige Waſſer. Nach dieſer Theorie wird durch das Anſchieſſen dasjenige ſtarre, was vorher wirklich flüſſig war, durch das allmählige Erſtarren aber nur dasjenige, was bisher ſchon als ſtarre in andern Flüſſigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder ſich abſondern, und das Starre zurücklaſſen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüſſigen Zuſtande in den ſtarren den Namen der Cryſtalliſationen beilegen wollen.

6. Bergmann (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel Th. II. S. 279.) beſchreibt das Anſchieſsen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, daſs das Anſchieſsen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löfaſen ſchoſſen Arſenik- und Rauchgelbcryſtallen an in Octaedern von 8 dreiſeitigen Pyramiden. Bergmann beſaſs eine Cryſtalliſation in einer Schlacke. Indeſſen, ſagt er, iſt es doch nöthig, daſs die Materien, welche ordentlich anſchieſsen ſollen, in einen flüſſigen Zuſtand verſetzt werden, und es iſt daher wahrſcheinlich, daſs auch jenes Anſchieſsen auf trocknem Wege, durch einen flüſſigen Zuſtand, der vorherging, verurſacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Cryſtalliſation auf trockenem Wege, allein der Rauch iſt eben eine flüſſige Materie, er iſt eine wahre Solution des Brennſtoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anſchieſsen werden Maſſen von regelmäſsiger Geſtalt gebildet, welche Cryſtalle heiſsen, und jede Art Materie ſchieſst immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig iſt es, daſs Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icoſaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Cryſtallen vorkommen. Die meiſten äuſsern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingeſchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmelt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreiſeitiges Prisma kann dadurch ſechsſeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeſſen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nehmlich leicht, daſs die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den gröſsten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmeſtoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäſsig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

der Uebergang allzuſchnell, ſo vereinigen ſie ſich ohne Unterſchied mit Flächen, welche der Zufall zuſammen bringt, und bilden zwar feſte Maſſen, aber ohne regelmäſsige Geſtalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine cryſtalliſche Form anzunehmen, als andere Körper, ſo glauben einige Naturkündiger, alle Anſchieſſungen ſeien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.
Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Kryſtalliſation.

Anſpruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, ſ. Geſchmacksurtheil.

Anſtiftung

des Verraths, *perduellio.* In der Kriegskunſt, oder der Lehre von der Bezwingung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieſer Name, als ein allgemeines Kunſtwort, einem gewiſſen ehrloſen Stratagem (Kriegsliſt) beigelegt, nehmlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimniſſe dem Feinde deſſelben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig ſeyn kann. Dieſes Stratagem iſt ehrlos, weil es wider die Moralität deſſen iſt, der es braucht, und die Moralität deſſen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen ſetzen, der ſich eines ſolchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede ſoll abgeſchloſſen werden können, ſo darf nicht alles wechſelſeitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenſeitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man ſich vor, daſs zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, ſo muſs der Ausgang jedes Krieges ſeyn, daſs der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher muſs der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen faſſen können, dieſer werde des Ueberwinders Recht nicht bloſs ſo lange anerken-

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonſt würde ein Ausrottungskrieg ſtatt finden, der aber ſchlechterdings unerlaubt iſt, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, ſ. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anſtiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es iſt alſo ein Verbotgeſetz des Naturrechts: ſtifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerſpruch in der Intention des Machthabenden vorausſetzen.

4. Ein Verbotgeſetz, welches das Anſtiften des Verraths verbietet, iſt von der ſtrengen Art (*lex ſtricta*), denn es gilt ohne Unterſchied der Umſtände, und dringt ſo fort auf Abſchaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abſchn. 6. S. 12 — 14.

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menſchenkunde, Menſchenlehre, *anthropologia anthropologie, ſcience de l'homme.* Die Lehre von den empiriſchen Bedingungen des Menſchen. Sie handelt von den empiriſchen Bedingungen des Vorſtellens und Handelns des Menſchen, oder ſeiner ganzen Wirkſamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretiſche und practiſche. Die theoretiſche Anthropologie hat drei Haupttheile, nehmlich die Unterſuchung a. des Menſchen als Gegenſtandes des äuſſern Sinnes, des menſchlichen Körpers, als Organs des Vorſtellens und Handelns; b. des Menſchen als Gegenſtandes des innern Sinnes, oder der menſchlichen Seele, als Sitzes des Vorſtellens und Quelle des Handelns; c. des Menſchen als eines Zuſammengeſetzten aus beiden. Sie heiſsen:

a) Anthropologie des äuſsern Sinnes, Phyſiologie oder Körperlehre.

b) Anthropologie des innern Sinnes, empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre, und

c) Anthropologie des Menschen überhaupt, theoretische Anthropologie oder Menschenlehre im engern Sinn des Worts.

2. Die theoretische Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur empirischen Naturlehre, einem Theile der angewandten Philosophie, denn sie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empirisch gegebene Beschaffenheit des menschlichen Körpers, als eines Organs, und der menschlichen Seele, als Quelle der Wirksamkeit. Kant (C. 877.) sagt: die empirische Psychologie müsse aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn, denn sie sei schon durch die Idee derselben gänzlich davon ausgeschlossen. Man muss das so verstehen: die Metaphysik ist die Philosophie der reinen Vernunft, d. i. alles dessen, was *a priori* ist; nun ist die empirische Psychologie die Lehre von der menschlichen Seele, so wie sie im innern Sinn erscheint, folglich kann sie nicht zur Metaphysik gehören. Schmid (Emp. Psych. I. Th. S. 8.) versteht unter der Anthropologie die Philosophie d. i. Kenntniss von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesetzen der Vernunft. Dann sind nehmlich unter Begebenheiten nicht die Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker zu verstehen, sondern die Gründe derselben, als Phänomene, die aus den Gesetzen und Anlagen des Menschen, als solchen, seinem Körper und seiner Seele nach, entspringen. Der objective Stoff, den also die Menschenlehre behandelt, ist der Mensch.

3. Bei der Anthropologie des äussern Sinnes liegt die reine Physik*) zum Grunde, nur dass noch

*) Worüber wir eine Schrift von Kant besitzen, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der reinen Naturlehre.

ein eigenes empirifches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nehmlich die **Animalität** (Senfibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die **allgemeine Phyfiologie**, welche den menfchlichen Körper nach feinen Kräften und Functionen, im gefunden Zuftande, betrachtet, und die **befondere Phyfiologie** oder **medicinifche Anthropologie**, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menfchlichen Körpers von innen (durch Krankheitsftoffe), und von auffen (durch Zerftörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die **rationale** Seelenlehre giebt blofs einen negativen Begriff von unferm denkenden Wefen, als Subject aller Gegenftände des innern Sinnes, nehmlich den, dafs keine feiner Handlungen und Erfcheinungen des innern Sinnes materialiftifch erklärt werden könne; dafs alfo von feiner abgefonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer feiner Perfönlichkeit nach dem Tode uns fchlechterdings kein erweiterndes beftimmendes Urtheil aus fpeculativen Gründen durch unfer gefammtes theoretifches Erkenntnifsvermögen möglich fei. Alles übrige der Seele ift empirifch, und die **Anthropologie des innern Sinnes** folglich blofs Kenntnifs unfers **denkenden Selbft im Leben**.

5. Die Anthropologie in **engerer** Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn ift ganz empirifch, und daher auch die Gefetze der daraus entfpringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im **weitern** Sinne des Worts, ift die Anwendung der **Moral** auf die eigenthümliche Befchaffenheit und Lage des menfchlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenfchaften des Menfchen und die Hinderniffe das Moralgefetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Lafter. Sie ift der **empirifche** Theil der **Ethik**, welcher **practifche Anthropologie**, eigentliche **Tugendlehre**, **angewandte Philofophie der Sitten** oder **Moral** heifsen kann. Sie ent-

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menfchenpflichten und von den Menfchenrechten. In der practifchen Anthropologie ift nehmlich die ganze pragmatifche Sinnlichkeit des Menfchen aus der empirifchen Pfychologie, oder theoretifchen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengefetz, aus der Moral oder Metaphyfik der Sitten, und die Aufgabe der practifchen Anthropologie ift nun: anzugeben, wie der Menfch durch das Sittengefetz foll beftimmt werden; oder welches die moralifchen Gefetze find, denen die Menfchen, unter den Hinderniffen der Gefühle, Neigungen und Leidenfchaften unterworfen find. Sie ift alfo der empirifchen oder pfychologifchen Principien wegen keine wahre oder demonftrirte Wiffenfchaft. Es hat noch Niemand, felbft von den critifchen Philofophen, aus diefem einzig richtigen Gefichtspunct eine practifche Anthropologie geliefert. Die practifche Anthropologie ift alfo die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menfchen, und nach ihr müffen alle Handlungen der Menfchen gewürdigt, fo wie aus der allgemeinen theoretifchen Anthropologie erklärt werden. Man kann nehmlich eine Handlung würdigen

a.) ftrenge nach dem Gefetze, dann fteht fie vor dem Richterftuhle der Moral (dem h. Geift), und hiernach ift kein Fleifch (Menfch) gerecht, vor diefem Richterftuhle befteht keine einzige Handlung der Menfchen, weil bei der beften immer auch empirifche Triebfedern im Spiele find;

b.) mit Nachficht oder mit Rückficht auf die Macht der finnlichen Triebfedern des einzelnen Menfchen, dann fteht fie vor dem Richterftuhle der practifchen Anthropologie (Jefu Chrifti), und hiernach ift eine Handlung ehe zu entfchuldigen, als eine andere, und der Menfch der Begnadigung fähig.

7. In der practifchen Anthropologie wird entweder der Menfch überhaupt, oder der Menfch in befondern Lagen und unter fubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt fie in zwei Theile.

a) Der erſte Theil iſt die practiſche Anthropologie, die den Menſchen, als ſolchen, betrachtet, oder den Menſchen überhaupt. Er kann allgemeine practiſche Anthropologie oder allgemeine angewandte (menſchliche) Moral heiſsen.

b) Der zweite Theil iſt die practiſche Anthropologie für die Menſchen, nach ihren zufälligen Beſchaffenheiten und Verhältniſſen. Sie kann die beſondere (ſpecielle) practiſche Anthropologie (ſpecielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erſte Theil enthält dann wieder

α) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menſchen überhaupt, ohne auf ſeine beſondern Verhältniſſe zu ſehen;

β) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menſchen überhaupt, ohne Rückſicht auf diejenigen, die aus beſonderen Verhältniſſen entſpringen.

Der zweite Theil enthält

a) die ſpecielle Pflichtenlehre nach den beſondern Verhältniſſen und Lagen des Menſchen;

b) die ſpecielle Rechtslehre, ebenfalls nach den beſondern Verhältniſſen und Lagen des Menſchen.

Jeder Theil hat ſeine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man ſich auch eine pragmatiſche Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie ſoll Klugheit befördern, um auf Menſchen zu beſtimmten Abſichten Einfluſs zu haben. Nach dieſer Idee exiſtirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgeſchriebene Hefte von Vorleſungen, die Kant über eine ſolche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empiriſchen Quellen der Anthropologie ſind: Beobachtung andrer Menſchen, Selbſtbeobachtung und Geſchichte. Der Nutzen der Anthropologie iſt Beförderung der Moralität, der Geſchicklichkeit im Umgange mit Menſchen und der Unterhaltung, indem ſie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menſchen in Geſellſchaft, die ſie erfordert, auch die Langeweile in ſonſt nicht unterhaltenden Geſellſchaften verhindert.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptſt. S. 869. 877.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.
Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abſchn S. 32.
Deſſ. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 200 *).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, *anthropomorphisme*. Dieſer Name gebührt eigentlich ſolchen Vorſtellungen von Gott, welche nur Menſchen zukommen, aber von dieſen auf Gott übertragen werden. In dieſer Bedeutung gebraucht ihn Kant ſehr richtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Verſinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unſterblichkeit. Im weitern Sinne kann man alſo allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenſchaft auf ein Weſen auſserhalb derſelben darunter verſtehen, ſo daſs alſo der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne iſt, ſ. Anſchauung, 4, Anmerk. Er iſt nach Schmids Eintheilung

a) dogmatiſch, wenn die ſinnlichen Eigenſchaften dem überſinnlichen Weſen ſelbſt beigelegt werden, z. B. wenn man ſagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verſtand. Dieſen Anthropomorphismus muſs man als den eigentlichen Quell der Superſtition anſehen; er iſt eine ſcheinbare Erweiterung der Ideen des Ueberſinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) ſymboliſch, wenn man nur die Verhältniſſe des Ueberſinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält ſich zur Welt, wie ein verſtändiges Weſen zu ſeinem Kunſtwerk. Dieſer letztere iſt erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntniſs des überſinnlichen Weſens ſelbſt vorgegeben wird; der erſtere iſt nur erlaubt, wenn die Idee des überſinnlichen Weſens als ein Regulativ zur ſyſtematiſchen Welterkenntniſs gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu beſtimmen, wie Gott an und für ſich

ſelbſt beſchaffen iſt, ſondern um nach derſelben ſeine Erkenntniſs von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, daſs man ſie als das Werk eines verſtändigen Urhebers betrachtet. Dann iſt es nicht nöthig, auf den Unterſchied zwiſchen dogmatiſchem und ſymboliſchem Anthropomorphismus zu ſehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für ſich ſelbſt wäre, was ſich eigentlich nur analogiſch von ihm denken läſst.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectsbeſtimmung des Objects Gott verwandeln iſt dogmatiſcher Anthropomorphismus, der in moraliſcher Abſicht von den nachtheiligſten Folgen iſt. Der Schematismus der Analogie beſteht nehmlich darin, daſs wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beſchaffenheiten faſslich zu machen. Die Naturweſen geben z. B. das Schema des Ueberſinnlichen, nehmlich eine ſinnliche Vorſtellung ſeiner Beſchaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieſer Schematismus der Analogie auf das Ueberſinnliche angewendet iſt alſo der erlaubte ſymboliſche Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectsbeſtimmung hingegen iſt, wenn wir Etwas durch ein Schema ſo beſtimmen, daſs wir dadurch erkennen, wie das Object an und für ſich beſchaffen iſt, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Conſtruction ſeines Schema in der reinen Anſchauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beſchaffenheit des Objects an und für ſich beſtimmt, ſo iſt das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weiſen Menſchen vor, ſo iſt das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menſchen giebt, welcher weiſe wäre, und wir daher mit unſerer Einbildungskraft ihn auch nicht darſtellen können. Allein die Vorſtellung von dem Beſtreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein ſolches Bild hervorzubringen, heiſst ein Schema, und dieſes Schema beſtimmt nicht, wie Gott an und für ſich ſelbſt iſt, ſondern nur ein Analogon Gottes, weil

Gott, der nichts ſinnliches iſt, eigentlich durch kein Schema verſinnlicht werden kann. Wer alſo dieſes Analogon Gottes, welches durch das Schema dargeſtellt wird, für Gott ſelbſt hält, der verwandelt auf dieſe Weiſe den Schematismus der Analogie in den der Objectsbeſtimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligſten Folgen für die Moralität ſeyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogiſch iſt, nicht ähnlich iſt, etwas unſittliches ſeyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnete, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu verbrennen, der würde Gott zu einem Groſsinquiſitor machen, und folglich dadurch den Lehrſatz, die Kezzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Geſetzes heiligen; wer aber die menſchliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird ſich immer noch fragen können, ob nicht gerade dieſe Ketzerverfolgung etwas ſei, worin ſeine menſchliche Weisheit der göttlichen ſehr unähnlich iſt; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menſchen zur Erkenntniſs der Wahrheit, zur Beſſerung zu führen, allein er weiſs die gewiſſe Erreichung ſeiner Zwecke vorher, dahingegen der Menſch ſich nicht nur bei der Erkenntniſs der Wahrheit ſelbſt, ſondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwiſchen dem Verhältniſſe eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schemas zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εἰς ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht ſagen, wie ſich verhält meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, ſo verhält ſich dieſe meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu Gott ſelbſt. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorſtellung der Einbildungskraft zwiſchen Begriff und Object iſt, ſo ſtellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorſtellt. Wenn ich ſage: die Subſtanz dieſes Holzes, ſo ſtelle ich mir etwas zu aller Zeit Beharrliches vor, das unter al-

len Veränderungen des Holzes immer bleibet. Dadurch verſinnliche ich mir den Begriff der Subſtanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Subſtanz zu denken, nehmlich das Beharrliche in demſelben, das Beharrliche iſt alſo das Schema der Subſtanz, allein durch die bloſse Vorſtellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, ſondern dieſes muſs ich zu dem Ende anſchauen. Durch ein Schema ein Obiect erkennen zu wollen, wäre alſo ein Sprung von der Verſinnlichung meines Verſtandes - oder Vernunftbegriffs (welches das Schema ſeyn ſoll) auf eine Erkenntniſs des Objects, die aus dieſer Verſinnlichung abgeleitet werden ſoll, wozu ein Schema ganz untauglich iſt, ausgenommen bei reinen Anſchauungen. Da nun Gott und alles Ueberſinnliche gar nicht einmal (wie das Empiriſche) vermittelſt eines Schema, geſchweige denn aus dem Schema erkannt werden kann, indem das Ueberſinnliche nicht in der Zeit iſt, alle Schemate aber transſcendentale Zeitbeſtimmungen ſind, ſo wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Ueberſinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muſs nur nicht auf Pflichtbegriffe einflieſsen, dann iſt er unſchuldig, ſonſt iſt er aber in Anſehung unſers practiſchen Verhältniſſes zu Gottes Willen und für unſere Moralität ſelbſt höchſt gefährlich, denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichteſten zu unſerm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen ſolchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um ſich des Wirkens auf das Innerſte der moraliſchen Geſinnung zu überheben. Ein Beiſpiel hierzu iſt der Grundſatz, daſs wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Abſicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerſtreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeſte dazu beiträgt. Man hat behauptet, daſs es nicht immer Aufopferungen ſeyn dürfen, dadurch der Menſch Gott dienen könne, ſondern auch Feierlichkeiten, ſelbſt öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büſsun-

gen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Eine solche Meinung ist der allgemeinen moralischen Besserung der Menschen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um desto mehr, weil, da diese Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nuzzen, aber doch Mühe kosten, sie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. Ist, sagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man siehet also, dass dieses Verfahren keinen moralischen Werth hat. Es kann höchstens als ein Mittel dienen, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nehmlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Versteht man etwa die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Uebersinnlichen oder blossen Vernunftideen) nicht gehörig, so wird man hier einen Widerspruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmischung des Uebersinnlichen unter die Natursachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte sie wieder, das Uebersinnliche (die moralische Gesinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büssungen, als Fasten, u. s. w.) seyn. Allein, es ist zu merken, dass wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen stellet, dieser Einfluss zweier so ungleichartiger Principien niemals als *direct* gedacht werden müsse. Nehmlich, als Sinnenwesen können wir an den *Erscheinungen des intellectuellen Princips*, d. i. der Bestimmung unsrer

physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetze entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken; so, dass Ursache und Wirkung in der That als gleichartig vorgestellt werden. Die Wirkung ist nehmlich eine Handlung, d. i. Erscheinung in der Sinnenwelt, und die Ursache dieser Handlung ist ebenfalls eine Erscheinung, nehmlich ein Bestimmungsgrund unsrer physischen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unserm innern Sinne, also als Erscheinung vorhanden ist. Wirkung und Ursache sind also Erscheinungen und etwas Sinnliches, folglich gleichartig. Selbst dass die Vorstellung meiner Pflicht der Bestimmungsgrund zu meiner Handlung ist, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es ist immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden ist, und dessen ich mir als Grund meiner Handlung bewusst bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit der Menschen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Ueberfinnlichen (das die Vorstellung der Pflicht wirkt) entsteht, zu erklären, ist uns unmöglich. (R. 259. *.).

Kant. Crit. der rein Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII Abschn. S. 725.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 244. 246.
Dess. Proleg. S. 173. 174.
Dess. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abschn. b. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81. *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbestimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerstreit der Gesezze, Dialectik, ἀντινομια, *antinomia*, *antinomie*, Namen, welche der Entgegensetzung zweier Urtheile beigelegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anspruch machen; daher bei beiden eine, aus dem Erkenntnissvermögen entspringende, folglich unvermeidliche,

aber dennoch falſche, Vorausſetzung zum Grunde liegen muſs. Auſser dieſer objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieſes Wort auch in ſubjectiver Bedeutung, für den Zuſtand der Vernunft bei dieſen dialectiſchen Schlüſſen. Die Vernunft fordert nehmlich immer abſolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Urſachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Urſache, die nicht weiter Wirkung einer andern Urſache iſt (ſ. Anfang. II, b), und ſchlieſst aus dem Widerſpruch, der hieraus entſteht, daſs es keine abſolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich iſt. Der Zuſtand der Vernunft alſo, daſs ſolche dialectiſche Schlüſſe aus ihrem Grundſatz der abſoluten Totalität entſtehen, heiſst ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden ſich widerſprechenden Folgen aus dieſen Schlüſſen, es giebt für eine ſolche Reihe eine abſolute Totalität oder ein abſolut letztes Glied, und es giebt keine ſolche abſolute Totalität oder kein abſolut letztes Glied, heiſsen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Dieſe Folgen, oder Sätze, müſſen ſich

a) nur dem Scheine nach widerſtreiten;

b) dieſer Schein muſs natürlich, und der menſchlichen Vernunft unvermeidlih ſeyn;

c) der Scheinwiderſpruch muſs daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich iſt, nie weggeſchafft werden.

Dieſer Artikel ſoll nun die verſchiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien ſelbſt aufſtellen und endlich ihre Auflöſung zeigen und ins Licht ſetzen.

2. Kant lehrt, daſs es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verſchiedenen Erkenntniſsvermögen: dem Verſtande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieſer Erkenntniſsvermögen hat ſeine Principien (ſ. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerſpruch geräth, wenn ſie die-

ſes Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an ſich ſelbſt machen will. So giebt es alſo

a. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs des Verſtandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntniſsvermögen, oder den Verſtand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, ſo fern die Vernunft für daſſelbe geſetzgebend iſt, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des äſthetiſchen ſowohl als teleologiſchen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf fürs Gefühl der Luſt oder Unluſt, oder das Feld deſſelben, worin die Urtheilskraft conſtitutiv iſt (oder der Natur Geſetze vorſchreibt), den Geſchmack und den teleologiſchen Gebrauch der Vernunft. So giebt es alſo

I. eine Antinomie der ſpeculativen Vernunft;

II. eine Antinomie der practiſchen Vernunft;

III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder

α. die der äſthetiſchen, oder

β. die der teleologiſchen Urtheilskraft iſt.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflöſen.

3. I. Die Antinomie der ſpeculativen Vernunft beſtehet in vier Widerſprüchen oder einzelnen Antinomien, nehmlich zwei mathematiſchen (ſolchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig ſind) und zwei dynamiſchen (ſolchen, wo jene Bedingungen ungleichartig ſind).

A. Die beiden mathematiſchen ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs die Welt einen Anfang und Grenzen, und daſs die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwidersprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unserm Erkenntnissvermögen unabhängig existirendes Ding, ein Ding an sich ist, und beides widerspricht sich. Hätte die Welt nehmlich keinen Anfang und keine Grenzen, so wäre sie doch *a parte post* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunct, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke sich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, so liesse sie sich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches sich widerspricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob sie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunct und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derselben widerspricht, und daher ist eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieses wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunct, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, so muss ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich ist, in der Zeit und im Raum eine Lücke entstehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunct wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), so fragt sichs, was war vor der Welt, und was ist jenseits der Weltgrenze? Da müsste folglich die Zeit leer gewesen, oder nichts in derselben vorhanden gewesen seyn, auch müsste hinter der Weltgrenze wenigstens der leere Raum seyn. Die Welt entstand also in einer leeren Zeit, und steht im Verhältnisse mit dem leeren Raum. Dies ist aber ein Widerspruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entstand, muss

von jeder andern leeren Zeit, in der ſie nicht entſtand, unterſchieden ſeyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterſchieden werden, was in der Zeit iſt, denn übrigens iſt ein Theil der Zeit von dem andern nur der Gröſse nach unterſchieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, ſondern nur in einer erfüllten entſtehen. Der Anfang der Welt ſetzt alſo ſchon das Daſeyn von Theilen der Welt voraus, welches ſich widerſpricht. Sie kann alſo keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben ſo verhält es ſich auch mit dem leeren Raum. Denn mit welchem leeren Raume ſollte die Welt grenzen? doch mit dem, der ſich von jedem andern unterſcheidet, und folglich nicht leer ſeyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs in der Welt alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, und daſs nichts Einfaches in der Welt exiſtire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, ſo müſste, wenn man in Gedanken alle Zuſammenſezzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich iſt (M. I. 520). Exiſtirte aber etwas Einfaches in der Welt, ſo müſste daſſelbe im Raume ſeyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zuſammengeſetzt ſeyn (M. I. 523). Geſetzt aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, ſo könnten wir doch aus dieſer Wahrnehmung nicht ſchlieſsen, daſs es nicht zuſammengeſetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamiſchen Antinomien ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs es einen freien Willen gebe, und daſs in der Welt alles nothwendig ſei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, ſo wäre jede Urſache wieder Wirkung einer andern Urſache, und es fehlte dann an einer erſten Urſache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

nothwendig, so gäbe es eine Ursache, die sich ohne Grund bestimmen liefse, welches unmöglich ist (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die sich widersprechenden Behauptungen, dafs eine schlechthin nothwendige Ursache zur Welt gehöre, und dafs es gar kein schlechthin nothwendiges Wesen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein schlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Wesen, so fehlt es der Welt an einer ersten Ursache, die durch nichts weiter bedingt seyn mufs, und an einem ersten Theile, der auch nicht weiter bedingt seyn mufs (M. I. 541). Giebt es aber ein schlechthin nothwendiges Wesen, so giebt es etwas, was keine Ursache hat, und die ganze Welt ist nothwendig und besteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes ist die Auflösung dieser Widersprüche. Die Sinnenwelt ist kein Ding an sich, sondern nur der Inbegriff der Reihen der Erscheinungen, welche sich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorstellt, welches sie auch seyn müfsten, wenn die sinnlichen Gegenstände, oder Naturdinge, keine Erscheinungen, sondern Dinge an sich wären. Dann müfsten sie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben dafs bei dieser Annahme ein Widerspruch entsteht, bestätigt die Richtigkeit dessen, was die transscendentale Aesthetik beweiset, dafs alle Naturdinge nicht unabhängig von unserm Erkenntnifsvermögen so vorhanden sind, wie wir sie wahrnehmen, sondern dafs sie Producte unsers eignen Erkenntnifsvermögens sind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der seine Quelle nicht im Erkenntnifsvermögen hat. Daher sind nun

A beide mathematische Antinomien falsch.

a. Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes nach kann es nirgends eine absolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben so wenig gegeben seyn, sondern die Frage

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unsrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine **bedingte** Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die **unbedingte** ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, dass alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes gemäss, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man muss einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unsers Erkenntnissvermögens so entspringen muss (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchen beiden nur dann Eins statt finden müsste, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nehmlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

terworfen, nach welchem jede Urſache die nothwendige Wirkung einer andern Urſache iſt (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein ſchlechthin nothwendiges Weſen geben, aber nicht in der Reihe der Erſcheinungen, in der alles bedingt iſt, ſondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchſten Gut zeigt, daſs es für die Vernunft nothwendig ſei, ein ſolches voraus zu ſetzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber ſinnlich bedingten Willens ſoll erreichbar, und es alſo vernünftig ſeyn, ihm nachzuſtreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practiſchen Vernunft beſtehet

a. in der Antinomie der ethiſch - practiſchen Vernunft, nehmlich in den ſich widerſprechenden Behauptungen: Tugend und Glückſeligkeit müſſen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchſten Guts gedacht werden, und dennoch iſt weder die Begierde nach Glückſeligkeit die Bewegurſache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit. Beides iſt unwiderſprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchſten Gut zu machen, iſt unmöglich; denn wir ſind der Glückſeligkeit bedürftig, und ſind alſo durch unſre Natur genöthigt ſie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derſelben würdig, und können ſie alſo unbeſchadet unſrer Tugend wollen; hätten wir alſo die Gewalt dazu, ſo würde es wider die Vernunft ſeyn, uns nicht glückſelig zu machen. Folglich gehört die Glückſeligkeit zum Endzweck unſers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchſten Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückſeligkeit nicht die Bewegurſache der Tugend ſeyn; weil dadurch, daſs man um der Glückſeligkeit willen die Tugend will, nie Tugend möglich iſt. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn, weil die Tugend keine Natururſache iſt, und alſo keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde alſo folgen, daſs das

höchfte Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre fei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflöfung diefes Widerfpruchs beftehet darin: Das Beftreben nach Glückfeligkeit kann zwar nicht tugendhafte Gefinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückfeligkeit kann doch die moralifche Triebfeder nicht wirken. Es ift daher nur falfch, dafs die Tugend Glückfeligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an fich ift; ift fie aber blofs eine Reihe von Erfcheinungen, fo ift zwar kein natürlicher Zufammenhang zwifchen Tugend und Glückfeligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, dafs es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zufammenhang zwifchen Tugend und Glückfeligkeit gebe, der alfo in der intelligibeln Welt nothwendig ift, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgefetzen fortgehet, nur als zufällig erfcheint (M. II. 324—326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practifchen Vernunft, nehmlich in den fich widerfprechenden Behauptungen: es ift möglich, etwas Aeufseres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Befitz deffelben bin; und, es ift nicht möglich, etwas Aeufseres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Befitz deffelben bin. Beide Sätze find wahr; denn es kann nichts Aeufseres geben, das den Einflufs meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, fonft könnte ich es blofs phyfifch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte abfolut unerlaubt feyn, fo dafs es Niemand gebrauchen dürfte. Diefes wäre aber ein Widerfpruch, der vernünftige Willkühr mit fich felbft, indem fie dadurch etwas für fie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und fo die Willkühr felbft den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es alfo gleich nicht möglich wäre, im phyfifchen Befitz einer Sache, z. B. eines grofsen Ackers, zu feyn, indem ich vielleicht nicht die Befitznehmung deffelben durch eine Anzahl Menfchen davon abhalten könnte; fo mufs es dennoch möglich feyn, eine

solche Sache als das Meine zu haben, d. i. im rechtlichen Besitz desselben zu seyn, weil sonst kein rechtlicher Gebrauch dieser Sache möglich seyn würde. Aber dieser rechtliche Besitz einer Sache ist doch wiederum nicht möglich, wenn ich nicht mit einem physischen Besitz desselben die Idee des Rechts verbinden kann, sonst kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von dieser Sache machen.

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet also darin: im erstern Satz ist unter Besitz, der Besitz in der Erfahrung zu verstehen (der empirische Besitz). Es muſs möglich seyn, etwas Aeuſseres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht physisch in meiner Gewalt habe. Im zweiten Satze aber ist der rechtliche Besitz zu verstehen. Es ist nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heiſst der reine intelligibele Besitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Geschmacks, oder ist erstens eine Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft, d. i. des Geschmacks. Es bestehet in den zwei sich widerstreitenden Behauptungen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, und, es gründet sich auf Begriffen. Beides ist wahr; denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so lieſse sich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerspricht, über den Geschmack läſst sich nicht disputiren, das heiſst, mit Gründen streiten. Gründete sich aber das Geschmacksurtheil nicht auf Begriffen, so lieſse sich nicht darüber streiten, welches doch diejenigen stillschweigend behaupten, welche einander den Geschmack absprechen, wenn sie sich nicht darüber vereinigen können, ob etwas schön sei, oder nicht (M. II. 737 — 739. U. 234.).

Die Auflösung dieser Antinomie bestehet in der Bemerkung, daſs in beiden widerstreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derselbe ist, und daher beide Behauptungen richtig sind, obwohl in beiden der Schein, als sei von einerlei Begriffen die Rede,

nicht weggeſchafft werden kann. Das Geſchmacksurtheil ſagt aus, das Object iſt für mich ſchön oder häſslich, in ſo fern gründet es ſich nicht auf beſtimmten Begriffen; aber wir ſagen doch auch zugleich mit dem Geſchmacksurtheil aus, das Object muſs Jedermann ſchön finden, der Geſchmack hat, und in ſo fern gründet ſich unſer Urtheil auf einem beſtimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geſchmack haben, vorausſetzen, nehmlich auf der beſtimmten Idee des Ueberſinnlichen in uns; der Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils liegt in der unbeſtimmten Idee, daſs jedes überſinnliche Subſtrat des Subjects mit dem überſinnlichen Subſtrat des Objects in einer ſolchen unbeſtimmbaren Verbindung ſtehe, daſs das Geſchmacksurtheil darum allgemeingültig ſeyn muſs (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologiſchen Urtheilskraft beſtehet in den beiden ſich widerſtreitenden Maximen: alle Erzeugung materieller Dinge muſs als nach bloſs mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden. Denn in den organiſchen Körpern iſt immer ein Glied wechſelſeitig um des andern willen vorhanden, und es muſs alſo bei dieſen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Endurſachen, oder die teleologiſche angewendet werden. Die teleologiſche Erklärungsart iſt aber wieder nicht hinreichend, die Entſtehung derſelben begreiflich zu machen, folglich muſs die mechaniſche, nach dem Geſetze der Urſache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwiſchen dieſen Sätzen wäre nur das ein Widerſpruch, wenn ſie Naturgeſetze wären, und folglich ausſagten, daſs die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, bloſs nach mechaniſchen oder teleologiſchen Gründen möglich ſei, nicht aber daſs ſie bloſs darnach beurtheilt werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach bloſs empiriſchen Geſetzen der Natur kein ſolches Grundgeſetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

ſondern der Urtheilskraft aus, und ſind bloſse Principien über die Natur zu reflectiren, und in ſo fern enthalten ſie keinen Widerſpruch, ſondern können ſehr wohl neben einander beſtehen. Wir müſſen alle Naturproducte möglichſt mechaniſch erklären, denn ſonſt können wir keine Einſicht in die Natur der Dinge erlangen; aber es iſt eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verſtandes zum Grunde zu legen, damit man ſagen könne, gewiſſe Naturproducte müſſen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich ſind, da nach mechaniſchen Principien alles nothwendig iſt. Hierzu muſs aber eine willkührlich wirkende Urſache angenommen werden, die alſo nicht wie bei den mechaniſch wirkenden Urſachen Materie ſeyn kann. Wir müſſen alſo, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach, in der Sinnenwelt alles mechaniſch erklären, aber doch die mechaniſchen Gründe insgeſamt, einem nach Zwecken wirkenden überſinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen ſolchen oberſten Verſtand gäbe, ſondern es iſt bloſs ein Princip der Nachforſchung für unſern Verſtand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Ueberſinnliches zu beziehen, und eine abſichtlich wirkende Urſache anzunehmen (M. II. 841. 889—891. U. 317. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort **Antinomie** (ἀντινομια) von einem Widerſpruch in den Geſezzen, wenn nehmlich ein Geſetz dem andern widerſprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian, Inſtit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. S. 398. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 454. ff. IX. Abſchn. S. 548. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. I. S. 204. II. S. 205. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. II. Abſchn. §. 56. S. 234. ff. II Th. §. 70. ff. S. 313 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptſt. §. 7. S. 71. f.

Antithetik,

antithetica. In der Wiſſenſchaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weiſe entſteht, wenn man die ſinnlichen Dinge für Dinge an ſich ſelbſt hält, die auch unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo exiſtiren, als ſie uns durch daſſelbe vorgeſtellt werden (welche Wiſſenſchaft Dialectik heiſst), iſt Antithetik der Name der Unterſuchung des Widerſtreits der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe (ſ. Antinomie, 3. ff.) Bei dieſem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerſtreitenden Erkenntniſſen vor der andern ihr entgegengeſetzten Behauptung einen vorzüglichen Anſpruch auf Beifall, weil die eine eben ſo viel für ſich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen; ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe nur nach dem Widerſtreit derſelben unter einander und den Urſachen derſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir nehmlich unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daſs unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer ſolchen Antithetik der reinen Vernunft bieten ſich drei Fragen dar, nehmlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen ſei, ſo daſs ſich zwei widerſtreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Urſachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieſer Widerſtreit entſpringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewiſsheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Die Antithetik ift nun die Wiffenfchaft, welche diefe drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ift bei folchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menfchliche Vernunft ftöfst, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei fich führen; z. B. jede menfchliche Vernunft, wenn fie die Reihe aller Wirkungen und Urfachen durchgehet, ftöfst auf die Frage nach einer erften und oberften Urfache. Da nun die Natur der Vernunft diefe Frage nothwendig macht, fo entfteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müffe ein folches Wefen darum wirklich vorhanden feyn, weil wir für die Welt fonft keinen zureichenden Grund ihres Dafeyns haben; weil nehmlich die finnliche Welt als ein Ding an fich betrachtet wird, da hingegen in der Erfcheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Urfache, aber keine erfte und oberfte Urfache haben (M I. 5o3. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Urfachen, worauf die Antinomie beruhet, find, dafs die Sätze, wenn fie der Vernunft angemeffen find, für den Verftand zu grofs, und wenn fie dem Verftande angemeffen find, für die Vernunft zu klein find; z. B. eine erfte Urfache der Welt ift ein Satz, der der Vernunft angemeffen ift, aber für den Verftand ift er zu grofs, denn diefer weifs nur von Urfachen, die immer Wirkungen andrer Urfachen find, alfo nie die erften find. Eine folche bedingte Urfache aber, die Wirkung einer andern Urfache ift, ift dem Verftande angemeffen, allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Urfachen vollendet haben will, und daher nach der erften Urfache fragt, zu klein (M. I. 5o4. C. 45o.).

6. Antwort auf c. Die fkeptifche Methode ift der Weg zur Gewifsheit. Diefe Methode beftehet darin, dafs man dem Widerftreite der Behauptungen zufiehet, um zu unterfuchen, ob der Gegenftand des Streits nicht ein blofses Blendwerk fei (M. I. 5o5.). Diefe fkeptifche Methode ift aber allein der Transfcendentalphilofophie, oder der Wiffenfchaft von der Möglichkeit der Erkenntniffe *a priori*, eigen, weil es derfelben an der

reinen Anschauung und der Erfahrung fehlt (M. I. 506. C. 451.). Diese skeptische Methode bestehet also darin, dass man die sich widerstreitenden Sätze einander gegenüberstellet, und auf beiden Seiten gleich strenge die Wahrheit derselben beweiset, woraus denn, wenn das möglich ist, folgt, dass entweder beide Sätze sich wirklich nicht widerstreiten, zusammen bestehen können und zugleich wahr sind, oder dass beide Sätze falsch sind, und ihre Beweise nur etwas stillschweigend voraussetzen, ohne welche Voraussetzung sie nichts beweisen (s. Antinomie. 3 ff.). In Wissenschaften, die auf einer Anschauung beruhen, also in mathematischen Disciplinen, oder in Erfahrungsgegenständen kann ein solcher Widerstreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darstellung des Objects in der reinen Anschauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7 Es ist diese transscendentale Antithetik also keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare, denn sie beruhet darauf, dass man Erscheinungen für Dinge an sich hält; sie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erscheinungen wirklich Dinge an sich wären. Die transscendentale Antithetik ist also nicht die Wissenschaft von einem wirklichen Widerstreite, sondern von dem Scheinwiderstreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 448 ff. Methodenl. I. Hauptst. II. Abschn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenstände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr iſt, ſ. Materie; oder welches einerlei iſt, dadurch ſie der Entfernung andrer von ihr widerſtehet. Sie heiſst auch ziehende Kraft. Geſetzt nehmlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, daſs andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, ſich jener Materie näherten; oder daſs der Raum, um den ſie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er gröſser werden, und ſich die Materien von einander entfernen ſollten, daſs eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müſste, welche ſich in den Theilen der Materie befände: ſo wäre dieſe letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft. Wäre nun in allen Theilen der Materie eine ſolche Kraft, ſo würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den ſie zuſammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 34.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben. Unter der Materie iſt hier nehmlich das Bewegliche zu verſtehen, ſofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum ſchlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demſelben bewegt, oder zur Veränderung des Orts beſtimmt werden könnte, als durch etwas, das ſelbſt zwei bewegende Kräfte hat, nehmlich eine Kraft, andere Materien von ſich zu entfernen, welches eine Zurückſtoſsungskraft genannt wird, und die erſte weſentliche Grundkraft der Materie iſt, und eine Anziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun dieſen Satz (in 2) zu beweiſen, ſezzen wir hier mit allen Phyſikern voraus, daſs die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenſchaft der Materie iſt, wodurch ſie ſich als etwas im Raume wirklich Befindliches unſern äuſsern Sinnen zuerſt offenbaret. Ich ſetze aber auch hier mit Kant voraus, daſs die Undurchdring-

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstofsungskraft bewiesen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derselben ist folglich eine Zurückstofsungskraft, oder eine ihn wesentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstofsen. Dieses Zurückstofsen wird aber durch nichts begrenzt und hört also nicht auf. Denn

a. sich selbst kann dasselbe nicht Grenzen setzen, weil dieses Zurückstofsen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie sich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer gröfsern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieser Kraft Grenzen setzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, dafs die Wirkung der Zurückstofsungskraft in den Theilen der Materie immer schwächer wird, je gröfser der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Grade dieser Kraft können also immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, dafs sie irgendwo zu wirken aufhören sollten.

Folglich müfste sich die Materie, durch ihre Zurückstofsungskraft, da nichts derselben widerstände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerstreuen Es würde daher kein, auch noch so grofser Raum zu finden seyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich seyn würde, weil diese anzugebende Menge durch die Zurückstofsungskraft ihrer Theile einen immer noch gröfsern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer blofsen Zurückstofsungskraft der Materie eigentlich gar keine Materie vorhanden seyn, das heifst, sie würde nicht möglich seyn. Es erfordert also die Zurückstofsungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Diese kann aber nicht etwa in einer andern Materie gesucht werden, denn diese bedarf selbst, weil sie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstofsungskraft ist, einer ihrer Zurückstofsungskraft entgegen wirkenden Kraft. Also bedarf jede Materie einer solchen der Zu-

rückſtoſsungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widerſtehet, welches wir die Anziehungskraft nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf alſo nicht bloſs einer gewiſſen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir ſie vor aller Unterſcheidung der Materien von einander derſelben beilegen müſſen. Eine ſolche Kraft heiſst aber eine weſentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückſtoſsungskraft den Raum erfüllt, eine Anziehungskraft als ihre zweite weſentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es iſt merkwürdig, daſs, wie (in 3) bewieſen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander abſolut zu fliehen eben ſowohl urſprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derſelben. Es fragt ſich alſo, wie es zugeht, daſs dieſe Unfliehbarkeit, wie man ſie nennen könnte, nicht eben ſowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unſern Sinnen nicht ſo unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückſtoſsung, ſo wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn geſetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben ſowohl wahrzunehmen, als die Zurückſtoſsung; ſo wird dennoch nicht dies Streben der Materie nach einem gewiſſen Puncte zu, ſondern die Erfüllung des Raums, ſo wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie ſeyn. Die Subſtanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein ſolches Zuſammenfallen der Materie in einen Punct bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daſeyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Darum liegt in dieſer Erfüllung, oder wie man ſie ſonſt nennt, in der Solidität das Characteriſtiſche der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung iſt, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu laſſen, wodurch alſo kein Kennzeichen entſteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

unterſchieden würde. Geſetzt alſo, wir empfänden die Anziehung der Materie noch ſo ſehr, ſo würde ſich dadurch nur unſer Streben nach dem Mittelpunct der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Geſtalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, ſo empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunct derſelben, aber ihre Geſtalt und ihr Umfang entdeckt ſich dadurch nicht. Eben ſo würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers ſeyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punct wäre, ſondern bloſs die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus iſt klar, daſs wir den Begriff der Gröſse nur auf die Materie anwenden können, in ſo fern ſie einen Raum erfüllt. Daher rührt es nun, daſs die Anziehungskraft nicht ſo einleuchtend iſt, als die Zurückſtoſsungskraft. Denn man ſagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, iſt die Subſtanz. Dieſe offenbart ſich aber, wenn ſich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stoſs heiſst, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heiſst, zwei Einflüſſe, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stoſs oder Druck) unterſchieden werden kann, und uns gar keine Subſtanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft ſo unmöglich ſcheint (N. 54.) ſ. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere auſser der Berührung iſt die Wirkung in die Ferne (*actio indistans*). Dieſe Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie heiſst die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eiſen, allein die Wirkung iſt nicht unmittelbar, ſondern durch den Ausfluſs einer unſichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinflieſst, und das Eiſen, das in dieſen Fluſs kömmt, mit ſich fortreiſst. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn ſie dieſelbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuſchieſsen, ſondern macht, daſs ſie ſich in einer El-

lipſe um die Sonne bewegt. Dieſe Wirkung geſchieht ohne Vermittelung einer zwiſchen Sonne und Erde liegenden Materie, und iſt alſo eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie, und ſie iſt es eben, durch die die Sonne ihren Einfluſs auf den Lauf der Erde äuſsert. So unbegreiflich auch dieſer Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde u. ſ. w. 1. Th. Num. XI) ſcheint, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er nicht iſt, ſo richtig iſt er doch. Es bringt aber nicht das Wort, weſentliche Eigenſchaft aller Materie, dieſe Wirkung hervor, ſondern dieſe Eigenſchaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiſet dieſen Satz nun ſo: In (3) iſt bewieſen, daſs die urſprüngliche Anziehungskraft eine weſentliche Grundkraft der Materie iſt. Ja ohne ſie gäbe es nicht einmal eine phyſiſche Berührung, weil die Theile der Materie ſich ſtets einander zurückſtoſsen würden, und es alſo zu einer ſolchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht dieſe möglich, und kann alſo nicht eine Wirkung der Berührung ſeyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig iſt, kann auch nicht von einer Materie, die zwiſchen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Alſo iſt die urſprüngliche und aller Materie weſentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Ioh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phyſ. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher ſich vorſtellt, daſs eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausflöſſen, und ein Elementartheilchen der Materie ergriffen.

8. Wollte man übrigens fordern, dafs man diefe Grundkraft begreiflich machen follte, fo hiefse das verlangen, dafs man eine Kraft angeben follte, von der fich die Grundkraft ableiten liefse, wodurch fie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heifst, eine urfprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu feyn. Es ift aber, wie fchon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stofses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die urfprüngliche Zurückftofsung nicht begreiflicher, als die urfprüngliche Anziehungskraft. Die letztere fcheint nur unbegreiflicher zu feyn (4), weil fie nicht gefühlt, fondern gefchloffen wird; darum fcheint es auch, als fei fie nicht urfprünglich, fondern von der Zurückftofsung abzuleiten. Allein diefe Ableitung ift unmöglich, weil die zurückftofsende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (3), und an und für fich felbft das Gegentheil der Anziehungskraft ift. Der gemeinfte Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ift der des de Lüc (6): wer kann begreifen, dafs ein Körper da wirken foll, wo er ncіht ift? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, fo wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographifche Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc fich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwifchen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung ift auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Ueberfinnlichem (dem unmittelbaren Willen Gottes), fondern in der wefentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwifchen Erde und Mond liegt, thut nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt alfo da, wo fie nicht ift, nehmlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich fcheint. Allein das ift es fo wenig, dafs es vielmehr mit jedem Dinge der Fall ift, dafs es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht ift. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch auffer fich, folglich nicht an dem Ort, wo es ift, fon-

dern an dem Ort, wo das andre Ding ift. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, fo wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ift; denn der Ort, wo die Erde ift, und der, wo der Mond ift, find um die Summe der Halbmeffer beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ift, in welchem fich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ift weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn diefer Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Dafs alfo Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde fo viel fagen, als, fie können ohne Vermittetelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hiefse aber, die Zurückftofsungskraft für die einzige Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Mifsverftand beruhet darauf, dafs man die mathematifche Berührung der Räume, worin zwei Körper find, mit der phyfifchen Berührung zweier Körper durch zurückftofsende Kräfte verwechfelt. Warum follte es fich nicht eben fowohl denken laffen, dafs Körper, ohne Vermittelung der Zurückftofsungskraft, einander anziehen, als es fich denken läfst, dafs fie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückftofsen? Es ift nicht der mindefte Grund da, eine diefer Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn fie find fpecififch verfchieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entfpringen; denn die Berührung ift Wechfelwirkung der Undurchdringlichkeit, welche alfo alle Bewegung abhält. Alfo mufs doch irgend eine unmittelbare Anziehung aufser der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn fonft könnten die ftofsenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Urfachen der Annäherung der Körper feyn

ſollen, nicht wirken, weil dieſe eine Kraft vorausſezzen, welche hindert, daſs die Materie ſich nicht durch ihre Zurückſtoſsungskraft ins Unendliche zerſtreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die wahre, und die durch Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die ſcheinbare nennen, bei der letztern übt der Körper, dem ſich ein nach ihm hingeſtoſsener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die ſcheinbare Anziehung, da ſie durch Stoſs entſtehet, beruhet auf der Anziehungskraft des ſtoſsenden Körpers, der nicht ſtoſsen könnte, wenn die Zurückſtoſsungskraft ſeiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derſelben beſchränkt würde (3). Gehler (Phyſ. Wörterbuch. Art. Attraction 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des Beſtrebens der Körper nach wechſelſeitiger Annäherung *(conatus accedendi)* damit zu bezeichnen, nicht um eine Urſache dieſes Phänomens damit anzugeben. Dieſer bei der Gröſse ſeines Genies dennoch ſo beſcheidene Naturforſcher ſei ſtets den ſichern Weg der Experimentaluntersuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Geſetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Urſachen derſelben, durch die erhabenſten Kunſtgriffe der Geometrie, die Folgen dieſer Geſetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, beſtimmt. Dieſe nachahmungswürdige Methode gründe ſich einzig auf Induction, oder auf den der geſunden Vernunft einleuchtenden Schluſs, daſs das, was in allen beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten ſtatt finde, und alſo allgemein wahr ſeyn werde. Die häufigen Beiſpiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlaſst, dieſes Nähern als ein allgemeines Phänomen anzuſehen, er habe das Geſetz deſſelben für Erde und Mond entdeckt, und geſchloſſen, daſs eben dieſes Geſetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander ſelbſt gelten werde. Dieſe Methode ſei ſo untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels ſo beſtätigt, daſs nur Unwiſſende jene ſchmähen

und diese verwerfen könnten. Ursachen dieses Phänomens angeben zu können, habe sich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch blofs benennen wolle. Und (Art. Gravitation 2. B. S. 526), Newton ist nie so weit gegangen, dafs er die Schwere nebst ihrem Gesetze als eine wesentliche Eigenschaft der Materie angesehen hätte." Allein wäre das richtig, so hätte er nicht behaupten können, dafs die Anziehung der Körper sich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal so stark als der andre. Zwar nähert sich ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, noch einmal so langsam einem diesem andern ihm ziehenden Körper, allein das ist ein Gesetz, das sich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, sondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden sind. Wenn zwei Magnete sich einander gleich stark anzögen, und der eine steckt in einer schweren hölzernen Büchse, so wird der, welcher frei ist, sich mit gröfserer Geschwindigkeit dem Magnet in der Büchse nähern, als der Magnet mit der Büchse ihm, da sie vorher, als der eine noch aufser der Büchse war, sich einander gleich schnell näherten. Newton schlofs sogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Gesetz der Anziehung aus. Es hat nehmlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Cartesius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a, welche behaupteten, es sei der Aether oder eine andre freie unsichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu stofse, so dafs es blofs scheine, als zögen sie sich einander an. Und dieser Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutsche Prinzessin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, sagt er, gefällt denen mehr, die in der Philosophie helle und begreifliche Grundsätze lieben; weil sie nicht sehen, wie zwei von einander entfernte Körper auf einander

wirken können, ohne dafs etwas zwifchen ihnen fei.“ Allein diefe können ja eben fo wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückftofsen (8). Und die Erklärung durch den Stofs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber fobald man annimmt, fagt Euler (S. 230), dafs der Raum zwifchen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt ift; fo fieht man gleich ein, dafs diefe Materie auf die Körper durch den Stofs wirken kann, und die Wirkung beinahe eben diefelbe feyn mufs, als wenn fie fich anzögen. Da wir nun wiffen, dafs in der That eine folche flüffige Materie vorhanden ift, welche den Raum zwifchen den himmlifchen Körpern ausfüllt, nehmlich der Aether, fo fcheint es vernünftiger zu feyn, der Wirkung des Aethers die gegenfeitige Anziehung der Körper zuzufchreiben, wenn man auch die Art diefer Wirkung nicht einfieht, als zu einer ganz unverftändlichen Eigenfchaft feine Zuflucht zu nehmen.“ Da nun Newton felbft dem Aether Schwere beilegt, fo konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stofs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er fagt: Newton war fehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung fchiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, deffen Möglichkeit felbft eine Anziehungskraft vorausfetzt (3). Wenn daher Newton fich dagegen verwahrt *), dafs er unter der Gravitation keine wefentliche Grundkraft der Materie verftehe, fo war er hierin mit fich felbft nicht einig, denn wenn er behauptete, dafs fich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, fo mufste er durchaus annehmen, dafs fie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen wefentlichen Eigenfchaften fo wirken. Denn warum follte ein Körper vom Aether gegen einen gröfsern

*) *Optice. Edit. noviff. Laufannae et Genevae* 1740. 4. *Authoris monitio altera ad lectorem: Pag.* XIV. XV. *Et ne quis gravitatem inter effentiales corporum proprietates me habere exiftimet, quaeftionem unam de ejus caufa inveftiganda fubjeci.*

ſtärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluſs hat, oder diejenige Wirkung des Monds auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entſteht, entſpringt nicht durch Berührung, ſondern gehet weit über die Grenzen dieſer Körper hinaus, und iſt alſo die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann alſo keine dazwiſchen liegende Materie Grenzen ſetzen. So muſs die urſprüngliche und der Materie weſentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher iſt ſie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn alſo auch noch ſo viele Körper zwiſchen zwei andern Körpern liegen, ſo ziehen ſich dennoch dieſe letztern an, und je gröſser ein Körper iſt, deſto gröſſer iſt die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die urſprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich iſt, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, ſie möchten noch ſo weit von einander ſeyn, als ſie wollten, ſo würde der eine den andern anziehen, ſie würden ſich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieſer Satz iſt nicht bloſs Hypotheſe, aber er war bis auf Kant bloſs eine durch Analogie und Unterſuchung der Phänomene beſtätigte Thatſache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört (3), ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nehmlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nehmlich mit der Materie, auf die ſie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

ftehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin fie fich nicht erftreckte, fo müfste das entweder von der Materie herrühren, die dazwifchen läge, oder von der Gröfse des Raums zwifchen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwifchen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft ift (11), und es alfo einerlei ift, ob Materie dazwifchen liegt oder nicht. Aber auch die Gröfse des Raums, der zwifchen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraff nicht Grenzen fetzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich mufs fich zwar die Anziehung deftomehr vermindern, je gröfser der Raum wird, in dem fie fich ausbreitet, aber fie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirkfamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhübe, und fie erftreckt fich folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann alfo nur eine urfprüngliche Anziehung im Widerftreit (Conflict) mit der urfprünglichen Zurückftofsung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derfelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derfelben) mufs auf der beftimmten Einfchränkung der Zurückftofsung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche fich erftreckende Anziehung möglich ift. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heifst die Gravitation; die Beftrebung in der Richtung der gröfseren Gravitation fich zu bewegen ift die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben fchon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. Anaxagoras (*Diog. Laert. de vita philof. lib. II. Art. Anaxagoras*)

als er das Phänomen erklären wollte, dafs ein Stein vom Himmel gefallen wäre, fagte, der ganze Himmel beftehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre fchnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicurifche Syftem aufgeftellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundfatz deffelben, und folgert daraus, dafs die Welt keine Grenzen haben könne, weil diefe gehen nichts Aeufseres fchwer feyn, und alfo zu den innern Theilen der Welt herabftürzen würden (*Lucretius de rer. nat. lib. I. v.* 983. *fqq.*). Kepler erftreckte zuerft die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Lefung feiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechfelfeitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken, z. B. einen gewiffen Fermat, welcher fchon behauptete, dafs die Schwere wie der Abftand vom Mittelpunct abnehme. Roberval fcheint der erfte gewefen zu feyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine wefentliche Eigenfchaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommenften eingefehen, aber noch nicht das Gefetz entdeckt, nach welchem diefe Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Gefetzes der Gravitation, dafs fie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nehmlich 2 mal fo weit, 4 mal weniger, 3 mal fo weit, 9 mal weniger, 4 mal fo weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählet die Gravitation unter die wefentlichen Eigenfchaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder folle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit find. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, dafs die Gravitation eine wefentliche Eigenfchaft der Körper fei. Kant hat nun diefe Behauptung unwiderleglich bewiefen.

16. Gehler, der auf Kants metaphyfifche Anfangsgründe der Naturwiffenfchaft keine Rückficht genommen hat, führet einige, feiner Meinung nach, ftarke Einwürfe an, welchen man fich ausfetze, wenn man be-

haupte, die allgemeine Schwere sei eine mit der Materie wesentlich verbundene Eigenschaft (*qualité inhérente*). Da nun dieses gerade Kants Behauptung ist, so wollen wir diese starken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erste wird dadurch alle weitere Untersuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als dafs Gott der Materie einmal diese Eigenschaft beigelegt und diese Gesetze vorgeschrieben habe.“ Allein das ist der Fall mit allen Grundkräften. Der Verstand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der sie abgeleitet werden können, weil das dem Verstandesgesetz der Causalität so gemäfs ist; allein das widerspricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn sie *a priori* bewiesen werden kann, in dem Erkenntnifsvermögen des Menschen gegründet ist. Von einer solchen Grundkraft kann nur begriffen werden, dafs sie da ist, da seyn mufs, aber nie wie sie möglich ist. Wir sagen also nicht, Gott hat einmal der Materie diese Eigenschaft beigelegt (denn Gott ist kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); sondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, so mufs das durch eine der Materie wesentliche Zurückstofsungskraft und Anziehungskraft geschehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgestellt werden, d. i. als Erscheinung vorhanden seyn kann. „Dennoch“, fährt Gehler fort, „ist das Phänomen der wechselseitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel besondere Bestimmungen bei sich, als dafs man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben sollte. Man ist ja immer noch begierig zu wissen, warum sich die Gravitation nicht nach dem Abstande selbst, oder nach dessen Würfel, sondern gerade nach dem Quadrate richte.“ Diese Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft ist als ein Quantum zu betrachten, das in Ansehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den sie wirkt, sich nach dem Verhältnisse des Raums äufsert, den sie einnimmt. Man denke sich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, so mufs die Gröfse der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, ſich nach der Gröſse der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, daſs die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmeſſer (oder Durchmeſſer) wachſen, daſs nehmlich eine Kugelfläche, die noch einmal ſo weit von ihrem Mittelpunct entfernt iſt, als eine andere, 4 mal ſo groſs iſt, daſs die, welche dreimal ſo weit vom Mittelpunct entfernt iſt, 9 mal ſo groſs iſt, als die erſtere u. ſ. w. Folglich gründet ſich das Geſetz der Anziehungskraft auf das Geſetz, nach welchem die Räume wachſen, und auf die unveränderliche Gröſse dieſer Kraft im Verhältniſſe zu einem Raum, der nach jenem Geſetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner ſieht man ſchwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwiſchenmittel auf einander wirken ſollen.“ Dieſe Schwierigkeit iſt (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers ſucht, die ganze Schöpfung zu einer beſtändigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein dieſer Einwurf trifft die Kantiſche Theorie nicht, weil es nach derſelben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerſtreuung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. ſelbſt die Materie, um der Zurückſtoſsungskraft zu widerſtehen, zuſammen drücken müſste.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Erkl. 2. S 34. Lehrſ. 5. Bew. Anm. S. 52 — 57. Erkl. 6. S. 59. Lehrſ. 7. Bew. Anm. 1. 2. Erkl. 7. Zuſ. Lehrſ. 8. Bew. S. 60 — 69. Zuſ. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phyſ. Wörterb. Art. Attraction und Gravitation.

Apathie.

S. Affectloſigkeit.

Apodictisch.

Kant gebraucht dieses Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictisch, was mit dem Bewufstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmessungen, die Zeit hat nur eine Abmessung. Das Gegentheil dieser Sätze läfst sich gar nicht denken, und diese Beschaffenheit derselben heifst die Nothwendigkeit derselben. Da wir uns nun bewufst sind, dafs wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmessung z. B. von drei vorstellen können, so heifsen diese Sätze, um dieser ihrer Beschaffenheit willen, apodictische (C. 41.).

2. In diesem Sinn giebt es eine besondere Modalität der Sätze, vermöge der sie apodictische genannt werden. Die Modalität der Sätze ist nehmlich der Werth, den die Copula derselben in Beziehung auf das Denken hat, ob nehmlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject blofs als logisch möglich, oder als logisch wirklich, oder als logisch nothwendig gedacht wird. Wird diese Verknüpfung als logisch nothwendig gedacht, so heifst der Satz apodictisch, und die Copula kann durch mufs ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmessungen, kann auch heifsen, der Raum mufs drei Abmessungen haben; denn das Gegentheil ist garnicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat blofs als logisch wirklich gedacht, so heifst der Satz assertorisch, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; hier denke ich nehmlich noch nicht an die logische Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man sich nun einen solchen assertorischen Satz durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, so wird er apodictisch. Dann drückt er aus, dafs das Gegentheil gar nicht denkbar sei, welches man die logische Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei vorstellen wollte, so ist es mir doch nicht möglich, es ist

den Gefetzen, wornach ich mir den Raum vorftellen mufs, gänzlich zuwider, diefe Gefetze beftimmen meine Vorftellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein folcher Satz ift *a priori*. Es ift unzertrennlich mit unferm Erkenntnifsvermögen verbunden, dafs wir uns den Raum nach drei Abmeffungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit ift aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie ift bedingt, wenn nur unter gewiffen Vorausfetzungen das Gegentheil nicht möglich ift; unbedingt, wenn fie an und für fich, ohne alle Vorausfetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich ift. Und da pflegt nun Kant im ftrengften Sinne nur das apodictifch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verftand gebrauchen, um die Anfchauungen eines Gegenftandes felbft in Begriffe zu verwandeln, fo heifst das der mathematifche Gebrauch des Verftandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Dafeyn eines Gegenftandes in Begriffe zu verwandeln, fo heifst das der dynamifche Gebrauch des Verftandes. Bei dem letztern find die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nehmlich es gilt nur unter der Bedingung, dafs die Objecte in einer möglichen Erfahrung exiftiren follen, dahingegen die Objecte der Anfchauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung exiftiren können, weswegen die Sätze des mathematifchen Verftandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft find. Der Satz, der Raum hat drei Abmeffungen, ift von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergiebt fich fogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darftellen wollen, und fo bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich ift, uns einen andern Raum vorzuftellen. Wenn ich hingegen fage: jeder Menfch mufs einen Vater haben, fo ergiebt fich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, fondern nur unter der Bedingung, dafs der Menfch ein Gegenftand der Erfahrung feyn foll, und nicht etwa ein überfinnliches Wefen. Die Entftehung eines Menfchen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, läfst fich denken, obwohl

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Natururfache, wegfällt. Nur dann, wenn der Menfch zu der Reihe aller Menfchen in der Natur, fowohl in auf als abfteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur finnlichen Welt gehören foll, fo mufs er durchaus den Gefetzen derfelben unterworfen feyn, und daher feine Natururfache, d. i. einen Vater haben. Die Gewifsheit ift in beiden Sätzen die nehmliche. Es ift eben fo gewifs, dafs ein jeder Menfch, der uns vorkömmt, einen Vater, als dafs der Raum drei Abmeffungen hat. Aber bei dem erften Satz ift die Gewifsheit nicht fo einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir blofs die Sache felbft vorftellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzufehen; bei dem erftern aber mufs ich erft noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, dafs wenn es nur einen einzigen Menfchen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, dafs jede Begebenheit, alfo auch die Entftehung eines Menfchen, feine Natururfachen haben müffe, und damit die Möglichkeit der Erfahrung felbft, über den Haufen fallen, und zwifchen Erfahrungen und Träumen der Phantafie weiter kein Unterfchied feyn würde. Wenn nun die Gewifsheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmeffungen des Raums, fo ift fie **apodictifch** (Pr. 49), und der Satz felbft im ftrengften Sinne des Worts **apodictifch** (C. 199.). Diefe Befchaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. **acroamatifch**, befonders 7.

4. Kant nennt es einen **apodictifchen Gebrauch der Vernunft**, wenn fie dazu angewendet wird, befondere Sätze aus **folchen** allgemeinen abzuleiten, die **an fich gewifs** und gegeben find. Dafs der Raum drei Abmeffungen hat, ift ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch ift er an fich gewifs, denn man darf fich den Raum nur vorftellen, um feine Gewifsheit einzufehen, auch ift er durch unfer Erkenntnifsvermögen felbft gegeben. Aus diefem Satze folgt aber unmittelbar, dafs alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmeffungen haben müffe. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

ſen letztern Satz von dem erſtern abzuleiten, welches man ſubſumiren nennt. Denn den Raum erfüllen, heiſst nichts anders, als die drei Abmeſſungen deſſelben erfüllen, folglich ſelbſt drei Abmeſſungen haben. Dieſe Ueberlegung machen, heiſst ſubſumiren, und iſt ein Werk des Vermögens ſo zu überlegen oder zu ſubſumiren, welches eben Urtheilskraft heiſst. Der beſondere Satz von den drei Abmeſſungen der Materie, wird nun durch dieſe Ableitung von dem apodictiſchen allgemeinen Satz, von den drei Abmeſſungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar iſt, und von keiner Materie auſser der Erfahrung die Rede ſeyn kann. Ein ſolcher Gebrauch der Vernunft nun heiſst der apodictiſche Gebrauch derſelben (C. 674.).

5. Kant theilt alle apodictiſchen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in Dogmata und Mathemata ein. Dies iſt aber nur zu verſtehen, in ſo fern ſie direct ſynthetiſch ſind. Dieſe Eintheilung gründet ſich auf die zwiefache Art zu erkennen, nehmlich aus Begriffen, oder durch Conſtruction der Begriffe. Ein Dogma iſt nehmlich ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen. Ein ſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt der, bei dem ſich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein ſynthetiſcher Satz iſt aber direct aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung dieſes Begriffs auf etwas anders. Ein ſolches Dogma hat die ſpeculative Vernunft nicht, wohl aber die practiſche, z. B. die Seele iſt unſterblich. Hier liegt das Prädicat unſterblich nicht in dem Subject Seele. Denn daſs die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derſelben, folglich iſt der Satz ſynthetiſch. Die Verknüpfung des Prädicats unſterblich mit dem Begriff Seele gründet ſich auf die Nothwendigkeit, das Moralgeſetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Weſens möglich iſt. Die vollkommene Befolgung des Moralgeſetzes ſetzt

alſo diese unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Giebt es alſo ein Sittengeſetz, das mit practiſcher Nothwendigkeit (oder apodictiſch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, deſſen Gegentheil, nehmlich ihm nicht zu gehorchen, für ein ſinnliches moraliſches Weſen nicht denkbar iſt, ſo folgt auch unmittelbar daraus, daſs ein ſolches moraliſches Weſen ſeine unendliche Fortdauer für eben ſo nothwendig halten müſſe, weil ohne ſie ſein Zweck, der ſich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar iſt. Allein dieſe unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele iſt unſterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgeſetzes, iſt nicht die Folgerung aus einer Erkenntniſs, ſondern aus dem Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll. Folglich iſt das Dogma nicht ein Satz der ſpeculativen, ſondern der practiſchen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für ſinnliche Weſen ein Sittengeſetz entſpringt. Die Nothwendigkeit iſt nicht die des Objects, Unſterblichkeit der Seele, ſondern die des Subjects, des vernünftigen Weſens ſie (die Unſterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgeſetz nothwendig befolgen ſoll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengeſetzes nicht anerkennte, für den fiele auch die nothwendige Annahme der Unſterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema iſt ein directſynthetiſcher Satz durch Conſtruction der Begriffe. Ein Beiſpiel hierzu ſ. Acroamatiſch, 1. (C. 764. P. 22. 23.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. §. 3. S 41. II. Th. I. Abth. I Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. § 9. 4. S. 101. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn S 199. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Haupſt. VII. Abſchn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 764.

Deſſ. Prolegom. §. 6. S. 49.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23.*).

Apperception,

Bewuſstſeyn, Selbſtbewuſstſeyn, *apperceptio, conſcientia, perception, conſcience, ſentiment*

interieur (*ſelf — conſciousneſſ*). Dieſes Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

I. heiſst es ſo viel als das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, d. i. die einfache Vorſtellung des Ich. Wenn ein der Vorſtellungen fähiges Subject Vorſtellungen hat, ſo verknüpft es ſtets mit dieſen Vorſtellungen noch die, daſs es ſie hat. Dieſe zweite Vorſtellung, daſs Ich, das vorſtellende Subject, dieſe Vorſtellungen habe, heiſst das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt, oder die Apperception. Dieſe Vorſtellung iſt einfach, oder es laſſen ſich in ihr keine Merkmale unterſcheiden. Sie iſt eine Wirkung des Verſtandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorſtellung in eine einzige Vorſtellung verknüpft, oder nach Kants Kunſtſprache eine Syntheſis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich ſehe, ſo wird alles Mannichfaltige in der Vorſtellung des Sehens, durch die einfache Vorſtellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorſtellung, von der ich nun ſage, daſs ſie mit Apperception verbunden iſt. Würde das Mannichfaltige in der Vorſtellung, ich ſehe, durch die Vorſtellung Ich eben ſo ſelbſtthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derſelben ſelbſtthätig verbunden wird, ſo ſchauete der Verſtand an, und wir hätten intellectuelle Anſchauungen. Allein dieſes Mannichfaltige wird dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenſtände durch ein bloſses Denken herbeiſchaffen, wenn keine da ſind; alſo ſchauet die Sinnlichkeit vermittelſt der Affectionen an, und der Verſtand denkt, oder vereinigt durch jene Syntheſis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Dieſe Apperception iſt nun von zweierlei Art:

a. Die empiriſche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches bloſs die Vorſtellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorſtellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich ſehe, Ich denke, dieſer Tiſch (d. h. der Tiſch, den Ich anſchaue), der Stuhl (nehmlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. ſ. w. Dieſe empiriſche Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

b. Die reine oder urſprüngliche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches ſelbſt jene empiriſche Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorſtellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und dieſem Raum, der ein Gegenſtand meiner Erfahrung iſt, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empiriſchen oder Erfahrungs-Raum ſetze, den ich ſelbſt aber nicht erfahre, ſondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entſpringende Vorſtellung (reine Anſchauung) iſt; eben ſo wird jede Vorſtellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorſtellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demſelben begleiteten Vorſtellung verſchieden ſeyn würde, wenn nicht alle dieſe Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem ſie alle verbunden werden, und durch welches ſie als identiſch, oder als dieſelben Ich gedacht werden. Durch dieſes reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empiriſchen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äuſsern und innern Sinne und in meinem Verſtande iſt, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. ſagen, Ich, der ich ſehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtiſche ſitzt; das Ich, das jetzt dieſe Gedanken niederſchreibt. Dieſe reine Vorſtellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen ſie urſprünglich heiſst), aber alle Vorſtellungen begleitet, heiſst die reine Apperception, oder weil ſie auch Vorſtellungen *a priori* möglich macht, das transſcendentale Selbſtbewuſstſeyn. Das reine Ich, oder die reine Vorſtellung Ich denke, (Ich bins, der dieſe Vorſtellungen hat) muſs alle meine Vorſtellungen begleiten; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorſtellenden Subject. Das heiſst, die Vorſtellung wäre nicht dieſes Subjects Vorſtellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorſtellung iſt, ſondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel ſchauenden vorgeſtellt wird; oder die Vorſtellung wäre doch für mich nichts, ſo wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts iſt. Denn wenn auch

oder: dem, daß

das empirische Ich mit der Vorstellung verknüpft wäre, so wäre doch aus Mangel des transscendentalen die Vorstellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zustande des vorstellenden Subjects verbunden, und folglich ganz isolirt (C. 131. f.).

3. Wenn ich mir denke, Ich, der ich jetzt schreibe, bin das Ich, das jetzt an seiner Hausthüre klingeln hört; das Ich, das jetzt vor diesem Schreibtische sitzt u. s. w.; so ist diese Identität der Apperception, oder dass das Bewusstseyn in allen das nehmliche ist, eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche mir nur dadurch möglich ist, dass ich mir dieser Verknüpfung bewusst bin. In jeder einzelnen Vorstellung, z. B. der Vorstellung, ich schreibe, ich höre klingeln, ich sitze vor dem Schreibtische u. s. w. ist ein empirisches Bewusstseyn, oder ich nehme es wahr, dass ich schreibe, dass ich klingeln höre u. s. w., allein jede dieser Wahrnehmungen ist an sich einzeln, nicht mit der andern verbunden, sondern zerstreut; sie steht also wohl an und für sich mit dem vorstellenden Subject in Verbindung, denn sonst könnte dasselbe nicht sagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, dasselbe ist, das da klingeln hörte u. s. w. das weiss ich dadurch noch nicht, dieses weiss ich nur dadurch, dass ich jede einzelne Vorstellung mit Bewusstseyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; sondern erst dadurch, dass ich alle diese Ich gleichsam an Ein Ich hefte, wodurch sie alle für ein und dasselbe Ich erkannt, und so in Ein Bewusstseyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entsteht, nennt Kant die synthetische Einheit der Apperception. Sie macht die Vorstellung möglich, dass alle jene Ich identisch, oder das Bewusstseyn in allen einzelnen Vorstellungen das nehmliche ist, welches er die analytische Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit diesen Vorstellungen war, so ist es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derselben, und folglich auch mit den Anschauungen und ihren einzelnen Theilen. Das Mannichfaltige einer Anschauung kömmt einzeln in uns. Jedes Einzelne dieses Mannichfaltigen wird mit empiri-

fchem Bewufstfeyn verbunden, und durch die Heftung des empirifchen Bewufstfeyns in jeder Theilvorftellung der Anfchauung an ein einzelnes Bewufstfeyn, oder an die Vorftellung, Ich denke, die das Bewufstfeyn in allen jenen Theilvorftellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewufstfeyn in denfelben immer für das nehmliche zu erkennen, und fo die Anfchauung zu erzeugen. Diefes Bewufstfeyn oder diefe urfprüngliche Apperception geht alfo allen meinen Anfchauungen, und alfo allem meinen beftimmten Denken *a priori* vorher, und ift der urfprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt alfo nicht von dem Gegenftande her, und wird nicht etwa von dem Verftande wahrgenommen, und dadurch erkannt; fondern umgekehrt der Gegenftand von diefer Verknüpfung durch den Verftand; denn der Verftand macht diefe Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anfchauungen zu Anfchauungen, die fich dann der Verftand unter dem Begriff Gegenftand denkt, der als finnlicher, aber noch nicht durch Prädicate beftimmter, Gegenftand Erfcheinung heifst. Der Verftand ift alfo ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorftellungen in ein einziges Bewufstfeyn mit einander zu verbinden. Daher ift nun auch der oberfte Grundfatz aller menfchlichen Erkenntnifs: alles Mannichfaltige der Anfchauung ftehet unter dem, wodurch der Verftand Einheit, und zwar urfprüngliche fynthetifche Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Diefer Grundfatz, dafs alles Mannichfaltige gegebener Vorftellungen unter den Bedingungen der urfprünglich - fynthetifchen Einheit der Apperception ftehen mufs, ift identifch. Denn er fagt nichts weiter, als dafs alle meine Vorftellungen unter den Bedingungen ftehen, die fie zu meinen Vorftellungen machen. Sie find meine Vorftellungen, heifst nehmlich nichts anders, als fie find in meinem Bewufstfeyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Synthefis) des Verftandes gefchieht. (M I. 153. C. 138.). Obiger Grundfatz ift alfo analytifch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der urfprünglich - fynthetifchen Ein-

heit der Apperception stehen, steckt in dem Subject, gegebene Vorstellungen, weil gegebene Vorstellungen nichts anders heifst, als solche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verstandes, meine Vorstellungen geworden sind. Dennoch ist dieser Grundsatz nicht leer und überflüssig, sondern er erklärt die Synthesis der ursprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anschauung nicht blofs mit Bewufstseyn soll in uns seyn, sondern das Bewufstseyn in allen Theilvorstellungen derselben soll identisch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anschauen, zu einem und demselben Selbst gehören soll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundsatz heifst der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception, und ist der oberste Grundsatz für den Verstand, und für denselben eben das, was der Grundsatz, dafs alles Mannichfaltige der Anschauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe, für die Sinnlichkeit ist.

5. Der Grundsatz der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception ist also das, den Erkenntnifsquellen nach, erste reine Verstandeserkenntnifs. Ich sage, den Erkenntnifsquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philosophischen Verstandes dazu, ehe er sich bis zum deutlichen Bewufstseyn dieses obersten Grunsatzes aller Verstandeserkenntnifs erheben kann. Der Zeit nach kömmt er also sehr spät. Aber er gehet doch in der Genesis, oder Erzeugung aller Erkenntnifs durch den Verstand, vor allér andern Verstandeserkenntnifs her, und macht sie erst möglich. Auch ist er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der sinnlichen Anschauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen diese, als Anschauungen (aber nicht als blofse Formen, denn als solche sind sie blofs ein Mannichfaltiges, das erst durch Apperception zu Anschauungen verknüpft werden mufs) von demselben ab. Die blofse Form der äufsern sinnlichen Anschauung ist z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anschauung verknüpft ist, die Raum heifst. So lange es

noch Form des Gemüths iſt, ſo lange giebt es noch keine Vorſtellung, ſo lange iſt es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anſchauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, ſo muſs ich ſie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine beſtimmte Weiſe in Eine Apperception. Durch dieſe Handlung entſtehet nun die Einheit einer beſtimmten Anſchauung (der Linie), die Einheit des Bewuſstſeyns eines Objects, das ich anſchaue, oder auf das ich meine Anſchauung durch den Verſtand beziehen, und es demnach durch nähere Beſtimmung, vermittelſt der Prädicate, erkennen kann. (C. 137).

6. Soll alſo ein Gegenſtand für mich entſtehen, ſo muſs durch den Actus des Verſtandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anſchauung in ein transſcendentales Selbſtbewuſstſeyn verknüpft werden; und ſo bedürfen wir dieſer transſcendentalen Apperception nicht etwa bloſs, um Gegenſtände zu erkennen, ſondern zu erzeugen (C. 138). Noch iſt zu merken, daſs dieſer Grundſatz der urſprünglich - ſynthetiſchen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das iſt, für jeden Verſtand, der durch Begriffe erkennt, gültig iſt, dennoch nicht für jeden möglichen Verſtand überhaupt gilt. Brächte der Verſtand durch ſein Selbſtbewuſstſeyn, oder ſeine Vorſtellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anſchauung ſelbſt hervor, ſo wäre es ſchon in dieſem erzeugenden Selbſtbewuſstſeyn verbunden, und bedürfte keiner weitern Verknüpfung (Syntheſis). Aber für den menſchlichen Verſtand iſt er doch unvermeidlich der erſte Grundſatz. Und eben daher rührt es auch, daſs wir uns von einem andern Verſtande, der ſelbſt anſchauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unſrige iſt, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 138 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört ſ. unter den Artikeln Bewuſstſeyn, Selbſtbewuſstſeyn, Urtheil.

7. II. Kant versteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewufstseyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorstellungen mit der Vorstellung des Ich zu begleiten, und dieses ist hiernach ebenfalls wieder

a. die empirische Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, dafs ich mir meiner Vorstellungen bewufst bin; und heifst auch der innere Sinn. Es ist das Vermögen, sich seines jedesmaligen Zustandes, seiner Wahrnehmungen, bewufst zu werden; und

b. die reine, ursprüngliche oder transscendentale Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empirischen Bewufstseyns in allen meinen Vorstellungen bewufst werde, oder dafs es immer das nehmliche Ich ist, das sie alle begleitet. Dieses Apperceptionsvermögen ist ganz intellectuell und der Verstand selbst.

8. Wir sind uns aber entweder der Gegenstände bewufst, mit welchen wir uns beschäftigen, dieses ist das empirische Bewufstseyn derselben, oder wir machen uns selbst zum Gegenstande unserer Beobachtung oder unsers Nachdenkens, und speculiren über unser eigenes Ich; dann haben wir das empirische Bewufstseyn unsrer selbst. Darum heifst nun auch die ursprüngliche Apperception das ursprüngliche Selbstbewufstseyn, weil wir uns durch dasselbe der Identität unsers Ichs bewufst sind. Aus allem diesem sehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatischen Anthropologie, welche blofs im Manuscript vorhanden ist) sagt: „das Ich ist das, was den Menschen von den Thieren unterscheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich fassen könnte, so würde ich hinuntersteigen und es als meinen Gesellschafter betrachten müssen. Denn das Ich macht den Menschen zur Person. Dieser Gedanke giebt dem Menschen das Vermögen zu allem, und macht ihn selbst zum Gegenstande seiner Reflexionen. Dieses Ich begleitet alle unsere Gedanken und Handlungen, und ist der stärkste Gedanke, den der Mensch fassen kann."

9. Jede Vorſtellung, die wir haben, iſt mit Bewuſstſeyn verbunden, weil wir ohne Bewuſstſeyn derſelben nicht wiſſen können, ob wir Vorſtellungen haben. Nun hat das Bewuſstſeyn ſeine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorſtellungen dunkel ſind, ſind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewuſst, denn ſie liegen dann bloſs in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anſchauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüſſe herausbringen, daſs ſie vorhanden ſind. Kant giebt (in dem angeführten Manuſcript) hierzu folgendes Beiſpiel. Wir ſehen am Himmel eine Milchſtraſse, die Alten ſahen ſie auch, und glaubten, es ſei ausgeſpritzte Milch einer Göttin u. ſ. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, daſs es der Widerſchein von vielen kleinen Sternen iſt. Folglich haben die Alten auch dieſe kleinen Sterne geſehen, denn ſonſt hätten ſie die Milchſtraſse nicht geſehen, auſser daſs ſie nur nicht jeden einzelnen Stern ſahen, ſondern nur den Widerſchein deſſelben. Alſo lagen die dunkeln Vorſtellungen von den Sternen der Milchſtraſse ſchon in den Alten, ſie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derſelben, aber ſie ſchaueten ſie nicht an, ſondern konnten bloſs ſchlieſſen, was es wohl ſeyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. § 8. II S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff.
Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrſatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffaſſen, *apprehendere*, *appréhender* heiſst, dasjenige, was im Gemüth liegt, aufſuchen, um ſich deſſelben bewuſst zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens ſich bewuſst zu werden, dadurch ich eine Vorſtellung davon bekomme, daſs mir ein Object erſcheint. Der Ausdruck iſt lateiniſchen Urſprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffaſſen, und daher bei Kant ins Bewuſstſeyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, ſich bewuſst zu werden, muſs verſchiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorſtellung zum Bewuſstſeyn kömmt, und kann alſo in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Worts gebraucht (C. 68); man thut aber beſſer, wenn man, wie Kant auſser der angeführten Stelle immer thut, es bloſs im engern Sinne gebraucht, ſo wie es unter dem Artikel Apperception iſt erklärt worden. Dann muſs man ſagen, es müſſen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorſtellung verbinden kann. Zu dieſen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft iſt. Geſetzt nehmlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit ſo, daſs daraus die Anſchauung eines Hauſes entſpringen kann, ſo muſs ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anſchauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichſam, durch dieſes Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorſtellen muſs (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Waſſers wahrnehmen will, ſo durchlaufe ich zwei Zuſtände, den, da es flüſſig war, und den, da es feſt iſt. Dadurch entſtehet eine allmählige Verknüpfung (Syntheſis), welche die Apprehenſion heiſst, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zuſtände, nehmlich die des Flüſſig- und Feſtſeyns, ſetze. Hierdurch wird es nun möglich, daſs ich meinen eigenen Zuſtand beſtimmen und mir bewuſst werden kann, daſs ich dieſe Anſchauungen habe, indem ich ſowohl mit dem Apprehendiren des Flüſſigſeyns, als des Feſtſeyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir ſehen alſo, daſs die Apprehenſion das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zuſammenſetzt, entweder bloſs in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Dieſe figürliche Verbindung geſchieht alſo durch die Einwirkung des Verſtandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Vermögen des Verstandes, wodurch er das leistet, heisst die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil sie den bildlichen Gegenstand selbst hervorbringt, zum Unterschiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtnisse aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man schrieb sonst dieses Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und liess dem Verstande nur das Geschäft, durch Analysis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefasste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Geschäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an sich zu liefern. Man stellte sich vor, dass die Dinge an sich der Sinnlichkeit schon ein Ganzes und Verbundenes darstellten, dieses apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verstand sei nun dazu, Deutlichkeit in diese verworrenen Vorstellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, dass die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne dass wir wissen wodurch, hierdurch entstehe successive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verstand wahrnehme und an ein und dasselbe Ich knüpfe, und dadurch die Anschauung bewirke; dieser legt alsdann der Verstand den Begriff eines Gegenstandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorstellungen der Anschauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und dieser Gegenstand heisst, so lange er noch nicht durch Merkmale bestimmt ist, Erscheinung.

4. Dass es aber nicht die Sinnlichkeit ist, welche apprehendirt, das siehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine blosse Receptivität oder Fähigkeit, aber kein selbstthätiges Vermögen ist. Nun steht es aber doch bei uns, z. B. wenn unsre Augen nach einer gewissen Gegend zugekehrt sind, ob wir den Eindruck des uns unbekannten Etwas auf unsre Sinnlichkeit apprehendiren, und also die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns selbst gekehrt, uns des vorhandenen Gegenstandes gänzlich unbewusst bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber ist

eine Spontaneität, oder ein selbstthätiges Vermögen. Der Gegenstand ist übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heisst, Andere, die das thun, müssen ihn nothwendig anschauen und als existirend denken, und es stehet blofs bei uns, ob wir die Anschauung desselben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehension.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8 II. S. 68 II. Th I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. § 26. S. 162. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. I. Bew. S. 202. f.

Apprehension,

Auffassung, *apprehensio, appréhension.* Diejenige Verknüpfung (Synthesis), durch welche die Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anschauung zusammengestellt werden, so dafs dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) s. Apperception. I. a. u. Apprehendiren.

2. Unsre Vorstellungen mögen *) *a priori* oder empirisch (durch die Erfahrung) entspringen, so sind sie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, dieses Mannichfaltige kömmt nun successiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorstellungen der Theilchen folgen auf einander. Jedes Zeitmoment ist mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heisst, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unsers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anschauung ist. Der Verstand setzt nun

*) Nehmlich nicht nur diejenigen, welche blofs im innern Sinne sind, oder die Gedanken, sondern auch die zugleich im äufsern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern sind Vorstellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. s. w. aufser dem modificirten Gemüth nicht vorhanden sind.

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äuſsern Sinnes iſt, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieſes heiſst nun die Apprehenſion. Dieſe erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anſchauungen in Zeit und Raum, ſondern dieſe zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erſcheinungen ſelbſt, welche nichts anders ſind, als das noch unbeſtimmte Object, das mein Verſtand den Anſchauungen unterlegt. Dieſe Zuſammenſetzung iſt nun eine Verknüpfung (Syntheſis), und heiſst daher die Syntheſis der Apprehenſion (M. I, 172. C. 160).

3. Nun kann aber dieſe Syntheſis auch bloſs Zeitmomente und Raumtheilchen zuſammenſetzen, ohne daſs ſie erfüllt ſind, nehmlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abſtrahiren, und bloſs die Apprehenſion der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die ſelbſt allen erfüllten oder empiriſchen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der reinen *); ſo folgt, daſs die Syntheſis der Apprehenſion auch *a priori*, d. h. in Anſehung der Vorſtellungen, die nicht empiriſch ſind, ausgeübt werde. Alſo haben wir eine reine und eine empiriſche Syntheſis der Apprehenſion. Durch die erſte werden bloſs die reinen Anſchauungen von Raum und Zeit, z. B Zahlenvorſtellungen, geometriſche Figuren u. ſ. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empiriſch ſind, apprehendirt (C. 235. 237).

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Auguſtus, folglich auch die Dauer derſelben, alſo die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, wegdenke, ſo entſtehet darum keine Zeitlücke, ſondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die reine Zeit übrig, in die jene empiriſche Zeitdauer geſetzt wird.

4. Die Apprehension selbst ist sehr leicht, denn was ist leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anspannen darf, an die bereits hinzugesetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehension ins Unendliche fortsetzen. Allein durch diese Apprehension allein würden wir nimmermehr eine Anschauung erhalten. Darum ist mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nehmlich, die immer wiederholte Darstellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewisse Zahl vorstellen wollten, wir vergäßen aber immer wieder die nach einander vorgestellten Einheiten, so würde niemals eine Vorstellung von der ganzen Zahl entstehen. Diese Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zusammen zu fassen ist weit schwerer, als die Apprehension, und kann nur bis zu einem gewissen Punct getrieben werden, welches aber subjectiv ist. Sie ist indessen durchaus nöthig, um das Bild in der Anschauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptischen Pyramiden zu nahe ist, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieser Zeit aber erlöschen immer zum Theil die erstern Theile, die aufgefaſst werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, sie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zusammenfassung ist nie vollständig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehension verstehet Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erste Moment der ursprünglichen Erwerbung. Er sagt, sie sei die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Insel geschickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menschenleer wäre, und die Insel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgesendet hätte, von den Soldaten physisch in

Beſitz genommen, ſo wäre das die Apprehenſion der Inſel. Dieſe Apprehenſion widerſtreitet Niemandes Recht, da die Inſel noch keinem angehört. Dieſe Apprehenſion iſt nun ein Stück (Moment) der Beſitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) ſ. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 26. S. 160. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. Bew. S. 219. B. S. 235. 237.

Deſſ. Crit. der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae.* Die Vorſtellung des ehemaligen alten Zuſtandes der Erde, ſ. Naturgeſchichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypotheſen), in welchem Zuſtande ſich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht verſteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nehmlich den ehemaligen Zuſtand der Erde und ihrer auf derſelben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibſeln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der älteſten Revolutionen. So laſſen z. B. einige die groſse Familie organiſirter Weſen nach einem Mechanismus entſpringen. Sie laſſen nehmlich den Mutterſchoofs der Erde gebähren, können aber daraus nicht erklären, wie auf dieſe Art lebendige organiſirte Weſen entſtehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden ſind, ſo daſs man daraus Endurſachen oder Zwecke zur Erklärung des Daſeyns dieſer Glieder zum Grunde legen muſs. (M. II. 907. U. 369.).

3. Wir finden, um ein anderes Beiſpiel zu geben, daſs die Individuen gewiſſer organiſirter Gattungen ſich verändert haben; dies muſs der Archäologe der Natur erklären. Pflanzt ſich die Veränderung durch die Zeugung fort, ſo iſt dieſer abgeänderte Character jener Individuen erblich, und muſs folglich ſich auf die Zwecke an dieſen organiſirten Weſen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung ſtehen; denn es iſt der Character eines organiſirten Weſens, daſs an demſelben alles als Zweck und Mittel in Verbindung ſtehet. Folglich muſs der Archäologe der Natur annehmen, daſs ehemals die urſprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 371.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüſtungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotiſchen Zuſtande arbeitenden Natur. Eine nähere Unterſuchung der Länder auf der Erde beweiſet, daſs ſie bloſs als die Wirkung theils feuriger, theils wäſſeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen ſind, ſowohl was die erſte Erzeugung ihrer Geſtalt, als die Umbildung derſelben und den Untergang ihrer erſten organiſchen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer ſolchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erde vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmſten Syſteme über die Entſtehung des jetzigen Zuſtandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Haupturſache der jetzigen Beſchaffenheit der Erde iſt entweder

I. die Sündfluth; oder

II. eine ſich allmählig ſenkende Waſſeroberfläche; oder

III. Feuer und Waſſer zugleich.

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria ſacra Amſtel.* 1694*). 4. *lib. I. Cap. VIII*) erzählt Moſes nur eine Veränderung der Erde; die Welt ſei weit älter als dieſe Veränderung. Burnet denkt ſich unſern Planeten als eine unordentliche Vermiſchung von allerhand Materien**). Dieſe ſchieden ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere: zuoberſt blieb die Luft, tiefer ſenkten ſich die ölichten oder fetten Flüſſigkeiten, noch tiefer das Waſſer, das ſchwerſte ſetzte ſich nach und nach um den Mittelpunct feſt, und bildete einen feſten Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermiſcht, die endlich nieder fielen, ſtehen blieben und ſich mit den ölichten Theilen vermiſchten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den erſten Samen paſſender Erde über dem Waſſer entſtand (*Lib. I. Cap. V.*). So war der erſte Aufenthalt der Menſchen beſchaffen, auſserdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unſerm gegenwärtigen ganz verſchieden***). Dieſer Zuſtand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde ſo austrocknete, daſs ſie mehr und mehr zu berſten anfing. Die Sonne drang durch die Riſſe und Spalten, erhitzte das Waſſer unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünſte, welche einen Ausgang ſuchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab ſie zuerſt 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philoſophicas* geſchrieben, worin er die Lehren der alten Philoſophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe ſeiner *Theoria* angehängt ſind.

**) So wie Ovidius ſich das Chaos vorſtellt. *Faſt. lib. I.*

Lucidus hic aër, et quae tria corpora reſtant,
Ignis, aqua et tellus, unus acervus erant.

***) Burnet faſst ſeine Theorie in einige Hauptſätze (*Propoſitiones*) zuſammen. *Pr.* 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diverſa fuit ab hodierna. Lib. I. Cap. IV. Pr.* 2. *Forma telluris primae, ſive primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis, continua, ſine montibus et ſine hiatu maris. Lib. I. Cap. V.*

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Waſſers hinabſanken, ſo entſtand, durch Mitwirkung eines ſchrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den ſinkenden Stücken der Rinde ereignete ſich aber alles das, was eine ſolche Zerſtörung natürlicher Weiſe begleitet; die am höchſten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Waſſer hervor, und das Waſſer verlief ſich zum Theil in die unterirdiſchen Klüfte, und hierdurch entſtand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.*) *). — Allein de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können ſo viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Waſſer bedeckte, leben und ſich fortpflanzen? und Moro hat (in ſeinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptſt. VII. — XVI.) Burnets Syſtem aus phyſiſchen Gründen weitläuftig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Hiſtoria naturalis telluris. Lond.* 1695. 8.) läſst in der Sündfluth die höchſten Berge mit dem Waſſer bedecken, welches ſeiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunct ſich befindet. Gott hob zugleich die Geſetze der Schwere und des Zuſammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daſs das Waſſer die härteſten Metalle auflöſen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beſchaffen iſt, blieben unzerſtört. Er lieſs darauf die Schwere wieder entſtehen. Nun fingen die Materien an, ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere nach dem Mittelpunct zu ſenken; daher rühren die Erdſchichten und der verſchiedene Meeresgrund in der Erde, die oberſte Schicht iſt unſer bewohntes Land. — Allein de Lüc (1. B. XVII. Br.) fragt: was iſt eine Fider anders, als ein Körper, deſſen Theile durch Cohäſion (Zuſammenhang) verbunden ſind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann bedarfs aber weiter keines Syſtems zur Erklärung derſelben.

*) *Pr.* 3. *Ex diſſolutione Veteris mundi et lapſu exterioris terrae in Abyſſum ortum eſſe Diluvium univerſale.*

— Moro widerlegt Woodwards Syſtem ebenfalls (Hauptſt. XVIII. — XXIII.), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus phyſiſchen Gründen.

c. Whiſton (*A new Theory of the Earth. London.* 1708. 8.) legte die Schöpfungsgeſchichte ſo aus: die Erde war vor der Schöpfung des Moſe, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Beſchaffenheit unſers Wohnplatzes entſtand. — Es ſind bei dieſem Syſtem zu viel willkührliche Vorausſetzungen.

d. Scheuchzer (*Hiſt. d'Acad. d. Sc. de Paris a.* 1708. *edit. en* 12. *Pag.* 36. *ſq.*) ſchickte der Academie der Wiſſenſchaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derſelben auch die allgemeine Sündfluth als eine Urſache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Waſſers und zugleich die Entſtehung der Berge zu erklären, Gott habe eine groſse Anzahl horizontaler ſteinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele ſchon ſteinartige Schichten geweſen wären. Hieraus erklärt er, warum ſteinigte Länder, wie die Schweiz, auch ſehr bergigt, ſandigte aber, z. B. Flandern, Deutſchland, Polen beinahe ganz ohne Berge ſind. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partic.* 2.) ſagt: bei der erſten Entſtehung der Erde ſei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel geweſen. In dieſem erſten Zuſtande ſei das Meer noch zum Theil unter der Erdfläche verborgen geweſen; es habe im Innern der Erde groſse Waſſerbehältniſſe gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zuſammengehangen hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Geſtirnen hingelenkt. Dadurch ſei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem ſtrengſten Froſt ausgeſetzt geweſen. Daher entſtan-

den Ausdehnungen und Zusammenziehungen, gewaltsame Stürme, welche die Athmosphäre beunruhigten, und zwischen das unterirdische Wasser und das darüber stehende Gewölbe hineindrangen. Das Wasser der Atmosphäre ward durch diese Windstöße verdichtet, und stürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, sank in den Abgrund, und trieb dadurch das Wasser desselben in die Höhe. Hierdurch entstand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Wasser zog sich theils in die tiefsten Stellen, theils stieg es in die Atmosphäre hinauf. — Aber auch in diesem System spielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Versuch über die Frage: Wenn und wie ist Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moses Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchstäblich nehmen müsse, und hat eine eigene Hypothese über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie bestand" sagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Asien führte; darauf kehrte dieser Punct beinahe wieder an seine vorige Stelle zurück, und brachte dieses Land aufs neue ins Trockene." — Dies ist aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberschlag (Geometrie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physik. und mathem. Grundsätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3. Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die mosaische Schöpfungsgeschichte zur Grundlage seines Systems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief sich zum Theil in die Höhlen. Aus diesen Höhlen brach das Wasser der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnen gleich war. Die Conchylien in den Erdschichten sollen vorher in den Seen der unterirdischen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewässer bei der Sündfluth auf die Erdfläche geführt worden seyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen schwammen,

durch die Verwesung leichter gemacht, auf dem Wasser, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabfliesenden Schlamm und Sand begraben. — Ein sehr gezwungenes System, um den Meeresgrund auf dem festen Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, dass dasselbe ehedem Meer gewesen.

II.

a. Bourguet (*Memoire sur la Theorie de la Terre*, welches seinen *Lettres philosophiques sur la formation des sels et des cristaux.. à Amsterd.* 1729. 12. beigefügt ist) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, so wie sich an den Biegungen der Flüsse ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber stehen. — Allein dies ist mehr die Wirkung eines reissenden Stroms, der sich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederschläge absetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento* 1743. *in Amoenit. Academ. Vol. II.*) stellte sich vor, das Trockene sei anfänglich eine Insel unter der Linie gewesen. Diese Insel war ein hoher Berg, der also alle mögliche Climate hatte, und nur so gross, dass sie hinreichte, das Geschaffene zu beherbergen. Alles übrige war Wasser, welches nach und nach abnahm, wodurch unser Wohnplatz sich immer mehr vergrösserte.

c. Le Cat (*Magazin François, Juillet.* 1750) trug ein System vor, welches die Entstehung der Berge auf dem sonst ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zuschrieb. Diese, sagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Massen auf; dadurch musten an den andern Stellen Vertiefungen entstehen, in welche sich das Wasser senkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliess. Diese Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langsamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde fester sind. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden grösser. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

kann den Schlamm auf einer regelmäſsigen ſphäroidiſchen Fläche nicht in Berge aufhäufen, ſondern höchſtens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Geſtalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet (*Telliamed, ou Entretiens d'un Philoſophe Indien avec un Miſſionaire François ſur la diminution de la Mer. Nouv. edit. à la Haye.* 1755. 2. *T.* 12.) erklärt die Bildung der Erde aus einer ſanften und langſam wirkenden Urſache, aus der beſtändigen Abnahme oder dem Zurücktreten des Meers. Das Waſſer dünſtet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer ſenket ſich jetzt um 3 Fuſs in 1000 Jahren. Die Berge ſind von Bodenſätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meerſtrömen entſtanden. Aus dem Waſſer ſind alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und ſelbſt der Menſch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Dieſes ſein Syſtem gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küſten des mittelländiſchen Meers. Den Satz, daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, hat er ſehr ſchön und überzeugend dargethan. Alles übrige ſeines Syſtems hat aber de Lüc (Briefe über die Geſch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umſtändlich widerlegt.

e. Wallerius (Phyſiſch - chemiſche Betrachtungen über den Urſprung der Welt, beſonders der Erdwelt und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Urſprung aller Körper aus dem Waſſer her, aus welchem die feſten Körper durch Gerinnungen und Concretionen entſtanden ſeyn ſollen. Er bemühet ſich, dieſe Hypotheſe mit den moſaiſchen Tagewerken in eine buchſtäbliche Uebereinſtimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philoſophiae. Amſt.* 1650. 4. *P. III. p.* 411.) erſann eine Hypotheſe, aus welcher ſich alle Phänomene der Welt ſollten erklären laſſen. Nicht als wenn die Welt wirklich ſo entſtanden ſei, ſondern ſie ſei nur ſo beſchaffen, als wenn ſie ſo entſtanden ſei. (P. III. XLVI. p. IV. I.). Er ſtellte ſich nehmlich

vor, Gott habe durch feine Allmacht einen grofsen Klumpen Materie zerquetfcht und in Bewegung gefetzt, wodurch eine anfehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Cartefius die Welt vermittelft feiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether beftand, der aber noch mit vieler groben Materie vermifcht war, welche endlich eine ganz dunkele Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die gröbften Theile des Erdftoffs ftürzten zuerft nieder, und bildeten die Erdfchichten und das Waffer (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinern Theile des Erdftoffs, welche über dem Waffer lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnteu, fo wuchs von ihnen ein Bette über das Waffer zufammen, das endlich einftürzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. fqq.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterftützt diefe feine Hypothefe nicht im mindeften.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1683. *p.* 40. *fqq.* vornehmlich aber in feiner *Protogaea f. de prima facie telluris et antiquiffimae hiftoriae vestigiis in ipfis naturae monumentis, diff. in Act. Erud. Lipf. a.* 1683, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Urfache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läfst die Erde aus einem gebrannten und ausgefchmolzenen Körper entftehen. Der Anfang feines Erlöfchens ift die Scheidung des Lichts von der Finfternifs und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze verglafeten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blafen d. i. Berge und grofse Höhlen entftanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünfte aus der Atmofphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entière peut être une efpece d'Oleum perdeliquium, Theodicée*, §. 244.

Waffer, und löften die Salze auf; daher das falzige Seewaffer. Bei zunehmendem Abkühlen zerrifs die Rinde, das Waffer verlief fich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den erften Menfchen zu Wohnplätzen dienten. Endlich ftürzten die höchften, vormals vom Waffer bedeckten und alfo fchon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Waffer zum zweitenmale über die ganze Erdfläche, fo entftand die Sündfluth, bis fich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin fich daffelbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglafung in den Materien der Erdrinde.

c. Ray (*Phyfico-theological difcourfes concerning the primitive chaos, the general deluge and the diffolution of the world. London*, 1692. 1713. 8.) nimmt einen Niederfchlag der feften Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Waffer bedeckt war. Er läfst aber bei der Schöpfung durch unterirdifche Winde und entzündete Dünfte Erdbeben entftehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Waffer fich in den Vertiefungen fammlen. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus, und bildete neue vulkanifche Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmählige Verrückung des Schwerpuncts der Erde, veranlaffete grofse Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockene, die vordem Meeresgrund gewefen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es ift unmöglich, dafs alle Berge Wirkungen des unterirdifchen Feuers feyn follten.

d. D. Hook (*Pofthumous Works, Lond.* 1705. *fol.*) erklärt die Veränderung der Erdfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verlezzung der Schichten, woraus fie beftanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltfame Wafferftröme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der fchweren Theile. Befonders, glaubt er, fei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpuncts der Erde entftanden, wodurch fich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe fowohl der Richtung, als der Zeit nach

merklich geändert habe. Raspe (*Specimen historiae naturalis globi terraquei praecipue de novis è mari natis insulis. Amst. 1763. 8. m.)* hat dieses System verbessert vorgetragen.

e. Moro (Neue Untersuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italienischen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden sei durch unterirdische Feuer entstanden. Bei der Schöpfung befand sich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberst 175 Toisen oder 1160 Fuss hoch Wasser. Am dritten Schöpfungstage liess der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und so die ursprüngliche oder Felsenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkanische Materien um sich, bildete Schichten davon im Meere, und gab diesem den salzigen Geschmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwischen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*secundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern versehenen Felsenberge (*primarios*) empor, und bildeten unsere Erdschichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptst.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unsere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. s. w. verändert, woraus sich erklärt, dass man so viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an so vielen Orten versteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden (II. Th. 26. Hauptst. ff.).

f. Krüger (Geschichte der Erde in den ältesten Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei grosse Veränderungen der Erde an. Zuerst war sie vom Wasser bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt sie ihre sphäroidische Gestalt. Dann brannte sie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere geschmolzene Materien begraben. Endlich wurde sie durch Erdbeben erschüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagen ihre gegenwärtige Gestalt gaben.

g. Kefsler von Sprengseyfen (Unterfuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, befonders der Gebirge. Leipzig 1787. 8) hat eine Hypothefe, die der des Moro fehr ähnlich ift, nur nimmt er mehr Rückficht auf die mofaifchen Erzählungen. Allein es ift unmöglich, dafs die elaftifche Kraft der unterirdifchen Dämpfe folche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen find, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Feftigkeit unterftützen könnte. Der Bau der Berge ift offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Jufti (Gefchichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) läfst die Erde aus der Sonne entfpringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die urfprünglichen Felfen emporgehoben haben foll. Die übrigen Berge leitet er von abwechfelnden Ueberfchwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordifchen Gegenden kommen. Wiedeburg (Anwendung der Natur und Gröfsenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat diefes Syftem umftändlich widerlegt.

i. Der Graf Büffon (*Histoire generale et particuliere To. I. Theorie de la terre*, ingleichen mit beträchtlichen Abänderungen *Supplement*, *To. IX. et X. Paris* 1778. 8) nimmt an, dafs unfere Erde aus einer brennenden, durch einen Cometen von der Sonne abgeriffenen, Maffe entftanden fei, und, feitdem fie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen gefchmolzenes Glas oder Metall erkaltet, fo entftehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Blafen. So entftanden die urfprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in diefem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äufsere Urfache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, fo haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerſt erreicht, und die Bevölkerung hat alſo von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde muſste endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher ſie in wärmere Gegenden übergehen muſsten. Man ſieht hieraus, wie ſich in unſern Ländern Elephanten- und Rhinozerosknochen finden können, obgleich dieſe Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, daſs die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig iſt, und eben daher rührt, daſs die Erde ein Stück der Sonne iſt. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen ſogar das Gegentheil, auch iſt nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde Th. II. CXLI u. f. Br.) widerlegt dieſes Syſtem umſtändlich.

k. Pallas (*Obſervations ſur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb.* 1777. 4. überſetzt in den Leipziger Sammlungen zur Phyſik und Naturgeſchichte. II. Band) nimmt an, daſs die hohen Granitketten jederzeit Inſeln auf der Oberfläche der Gewäſſer ausgemacht haben, und daſs in den Schichten, die ſich daran anlegten, Kieſe und Vulkane entſtanden ſind. Dieſe alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, ſchmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die erſten Schiefer und Kalkberge, ingleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derſelben, ſie zerſtörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muſchelbänken, und veranlaſsten Bodenſätze von verſchiedener Art. Endlich trieb eine gewaltſame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indiſchen und Stillen Meere herleitet, die Gewäſſer gegen die zuſammenhängenden Bergketten von Europa und Aſien zu, zerſtörte die ſüdwärts derſelben gelegenen Länder, überſtieg die niedrigſten Theile

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit sich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Waſſer wieder in neueröffnete Schlünde abfloſs. Das wird aus der Geſtalt der Meerbuſen, Spitzen des feſten Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umſtänden wahrſcheinlich gemacht.

1. De Lüc (*Lettres phyſiques et morales ſur l'hiſtoire de la terre et de l'homme, adreſſées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye* 1779. *Tomes V.* 8 *maj.* mit einiger Abkürzung überſetzt unter dem Titel: Phyſikaliſche und moraliſche Briefe uber die Geſchichte der Erde und des Menſchen, an Ihre Majeſtät die Königin von Groſsbritannien, Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypotheſen ſehr ſcharf geprüft, ſondern auch ein beſſeres Syſtem aufgeſtellt. Er geſteht, daſs er die Urſache der urſprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrſcheinlich jetzt nicht mehr vorhanden ſind. 2) Daſs das Meer ſein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht ſeit ſogar langer Zeit verlaſſen habe. Das alte Meer häufte Bodenſätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermiſcht wurden, welche die Flüſſe aus dem damaligen feſten Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. ſ. w. Das Waſſer filtrirte ſich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavaſchichten bildeten, die hin und wieder mit Bodenſätzen des Meers abwechſelten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche ſich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Waſſers und Feuers zugleich ſeyn können. Dies ſind unſere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des urſprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

den Einſturz des Bodens in die vom unterirdiſchen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheuere Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, ſtatt der kalkartigen, nur noch kieſelartige oder ſandige Bodenſätze, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war ſein letztes Werk. Auf einmal verlieſs es den ſo gebildeten Boden unſerer feſten Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lüc von dem Einſturze des alten feſten Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über groſse Höhlen waren. Das Waſſer hatte ſich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Exploſionen veranlaſſet, die Gewölbe ſtürzten nieder, das feſte Land verſchwand, das Waſſer breitete ſich darüber aus, ohne doch den ſandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerſtören, und die Meeresfläche ward dadurch ſo niedrig, daſs unſre jetzigen feſten Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen deſſelben erfolgen bloſs aus particularen und localen Urſachen. Die Revolution, welche das Meer in dieſen neuen Zuſtand verſetzt hat, muſs alle Theile des feſten Landes, in welchen die Schicht der vegetabiliſchen Erde von gleicher Stärke iſt, zu gleicher Zeit betroffen haben. Dieſe Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Waſſer verlaſſen waren, machte das unterirdiſche Feuer neue Exploſionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit umher geworfen wurden. Aber es gebrach dieſem Feuer bald an Nahrung, es verloſch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten ſich neue Vulkane, und bildeten die vulkaniſchen Archipelagen. Dies iſt die groſse Revolution, welche die Geſchichte unſrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII. CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit dieſem Syſtem ſtimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinorum aliorumque peregrino-*

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. ſq.) in den Hauptſätzen, daſs unſer Land Meeresgrund geweſen, und durch Einſtürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen ſei, völlig überein, obgleich ſeine Abhandlung bereits 1753 geſchrieben iſt.

m. Gerhard (Verſuch einer Geſchichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läſst den Schöpfer bloſs Kieſelerde, Feuer und Waſſer hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebſt Thon, Oelen, Schwefel und Kieſen entſpringen, dann aber durch Gährung und Niederſchlag der Schichten ſich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieſer Archäologe läſst alſo alles chemiſch, ſo wie Descartes alles mechaniſch, entſtehen. Beides iſt nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Ruſsworm (Von Entſtehung, Bildung, Umbildung und Beſtimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde ſei Anfang eine bloſse Waſſerkugel geweſen, welche zuerſt Fiſche hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entſtanden ſei, die ſich geſetzt, und den feſten Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlaſſet, die Bewegung des Waſſers habe den Schlamm zu Schalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden ſei. Endlich ſei die Erde über das Waſſer hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgeſetzt worden. Das Waſſer nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und ſo werde endlich die ganze Erdkugel im Feuer zerſchmelzen.

6. So viel iſt aus Beobachtungen gewiſs, daſs die Erde ehedem anders als jetzt ausgeſehen hat (ſ. *A. F. v. Veltheim Etwas über die Bildung des Baſalts und die vormalige Beſchaffenheit der Gebirge in Deutſchland. Leipzig* 1787. *gr.* 8.), daſs unſere Länder ehedem Mee-

resgrund gewefen find *), welches aufser Maillet, Hollmann, Büffon und de Lüc, auch Lehmann (Verfuch einer Gefchichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, dafs eine einzige Ueberfchwemmung, alfo auch die von Mofe erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, dafs die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdfläche einen fehr grofsen Antheil haben, und dafs überhaupt fehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltfam, theils allmählig wirkende Urfachen zufammengekommen find, um die Erdfläche zu dem, was fie jetzt ift, zu bilden.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *).

Lulof. Einleit. zu der math. phyf. Kenntnifs der Erdkugel 18. Hauptft. S. 355 ff.

Erxleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13 Abfchn. §. 773. ff. S. 690. ff.

Bergmann. Phyf. Befchr. der Erdkugel 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.

De Lüc phyf. und moral. Briefe über die Gefch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.

Gehlers phyf. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S. 53 ff.

Burnet Telluris theoria facra. lib. I. cap. V. fqq.

Cartefii Principia Philofophiae. P. III. et IV.

Leibnitz Theodicée. §. 244. 245

Moro. Neue Unterfuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, *architectonique*. Die Kunft der Syfteme, oder die Lehre des Scientififchen

*) — — *Sic toties versa es, fortuna locorum.*
Vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,
Esse fretum. Vidi factas ex aequore terras;
Et procul a Pelago conchae iacuere marinae.
Et vetus inventa est in montibus anchora summis
Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. fq.

in unferer Erkenntnifs überhaupt. Es läfst fich nehmlich unfere Erkenntnifs fo zufammenftellen, dafs zwifchen den einzelnen Theilen derfelben kein nothwendiger Zufammenhang ift, dies nennt man eine rhapfodifche Zufammenftellung, das Zufammengeftellte felbft aber macht ein Aggregat aus; fie läfst fich aber auch fo zufammenftellen, dafs jeder Theil um aller übrigen willen an feiner Stelle ftehet, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, fo dafs alle zufammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine fyftematifche Verknüpfung, das Zufammengeftellte felbft aber macht ein Syftem aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines folchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunft nun, ein folches Syftem hervorzubringen, heifst die Architectonik, fie ift alfo ein Zweig der Lehre von der Behandlung unfrer Erkenntnifs (der Methodenlehre) und ift noch wenig bearbeitet (M. I. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine folche Architectonik für alle Erkenntnifs aus reiner Vernunft entworfen. Hier ift alfo ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkenntnifs die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Syftems aller Erkenntnifs aus reiner Vernunft enthält; und diefes Syftem hat er in der Critik der reinen Vernunft in feinen Grundzügen, durch Critik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat fchon eine Architectonik (1764) gefchrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es ift ein eigenes metaphyfifches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen fchien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphyfik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphyfik, Metaphyfik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert fagt (Vorrede XXVIII): „es ift in fo fern ein Abftractum von der Baukunft, und hat in Abficht auf das Gebäude der

menschlichen Erkenntnifs eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die ersten Fundamente, auf die erste Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und so bezogen wird, dafs man sich vorsetzt, daraus ein zweckmäfsiges Ganzes zu machen.“ Wir sehen hieraus, dafs Baumgarten das Gebäude der metaphysischen Erkenntnifs selbst, Lambert dieses Gebäude nebst der Kunst es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verstehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollständige Auffindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunfterkenntnifs nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntnifsvermögen, aus welchem Erkenntnisse entspringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden sind, aber nicht aus denselben entspringen, sondern durch unser Erkenntnifsvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Diese Erkenntnisse sollen nun, durch die Architectonik derselben, alle erschöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgestellt werden, wie sie nach Anweisung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unsrer Erkenntnifs aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verschiedenen Erkenntnifsvermögen entspringen (C. 863).

3. Architectonisch ist dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntnifs beilegt, wenn sie nach der Idee eines solchen systematischen Ganzen behandelt wird. So spricht Kant von einer architectonischen Einheit, d. i. einer solchen Einheit der Erkenntnifs, welche zufolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entspringt, im Gegensatz gegen technische Einheit, welche entstehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieser oder jener zufälligen Absicht verbindet, z. B. dafs man es am besten übersehen, oder am leichtesten behalten, am bequemsten vortragen kann (C. 861). Ein architectonischer Plan ist ein Plan, der nach Principien entworfen ist. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transscendentalphilosophie

architectonisch, d. h. sie giebt aus einem Vernunftprincip, nehmlich dass ein sehr wichtiger Theil unserer Erkenntniss aus dem Erkenntnissvermögen selbst hervorgehet, und dass die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung sich darauf gründet, den Plan zu einer Wissenschaft von den Erkenntnissen, die unmittelbar aus dem Erkenntnissvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollständigkeit und Gültigkeit solcher Erkenntnisse, die bei der Genesis (Erzeugung) der Erfahrung derselben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntnisse *a priori* heissen, s. *a priori* (C. 27). Die Aufmerksamkeit, die man auf eine Wissenschaft wendet, welche man Theilweise studirt hat, ist dann architectonisch, wenn man sich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen ist, unter diese Idee zu bringen, und ihnen nach derselben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechselseitigen Zusammenhang untereinander zu bestimmen (P. 18). Die menschliche Vernunft ist architectonisch heisst, sie ist ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unsere Erkenntniss unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und so zu einem System zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntniss, die diesem Systematischen aller unserer Erkenntnisse hinderlich ist; alles hingegen, was demselben beförderlich ist, dessen Daseyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectonisches Interesse für sie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Systems aller Ursachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27 Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 502. 503. Methodenl. III. Hauptst. S. 860. 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectonisch.

S. Architectonik.

Ariſtokratie,

Adelsgewalt, *concilium ſ. curia multorum.* Diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo mehrere unter ſich verbundene Menſchen, die einander gleich ſind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und alſo zuſammen die Herrſchergewalt (Souveränität) beſitzen, ohne daſs Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieſer Geſellſchaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. Gemeiniglich ſind dieſe Menſchen aus gewiſſen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, demſelben ſeine Regierungsmitglieder zu geben (*aristocratia ſucceſſiva*). Der Venetianiſche Staat giebt das bekannteſte Beiſpiel von Ariſtokratie. Aber auch Frankreich iſt, ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit nach, eine Ariſtokratie (*ariſtocratia electiva*), denn die beiden Räthe, welche die Herrſchergewalt beſitzen, beſtehen aus vielen Perſonen, und doch nicht aus allen Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, ſeyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Ariſtokratie ſei es ſchwerer, zu einer rechtlichen Verfaſſung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie iſt aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloſs darin recht, daſs es in einer Ariſtokratie ſchwer iſt. Die gröſsere Anzahl der Regierungsmitglieder ſchwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrſcher-Wille iſt alsdann ſehr getheilt, und ſehr verſchieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher ſchwerer auf den Willen des Staatsoberhaupts. Wo die Zahl der Herrſchenden groſs iſt, da giebts eine Menge von Factionen, weil ſich der Herrſcher-Wille Aller gar zu leicht in den übereinſtimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöſet, und ſo durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgeſetzt wird, welches dem rechtlichen Zuſtande entgegen iſt. So iſt es alſo in der Ariſtokratie ſchwerer, als in der Monarchie, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfaſſung zu gelan-

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemeſſen ſeyn.

3. Hobbes ſchrieb 1646 zu Paris ſein Buch vom Bürger. (*Elementa philoſophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburienſi.*) Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrſchungsarten des Staats. Die Ariſtokratie, ſagt er, iſt diejenige Beherrſchungsart, wo die Oberherrſchaft (*ſummum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) iſt. Mit dieſer Beherrſchungsart iſt alſo das Characteriſtiſche verbunden, daſs nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieſes Senats ſind, ſondern nur ein gewiſſer Theil derſelben, welcher der Adel (*Optimates*) heiſst. Dieſer Adel kann nun entweder Geburtsadel ſeyn, d. i. derjenige, der da macht, daſs man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entſteht, daſs man Mitglied des Senats iſt. Von dem erſtern geben die römiſchen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Raths der fünf hundert und des Raths der Alten in Frankreich das Beiſpiel. Der erſtere kann auch der herrſchende Adel, der letztere der Herrſcheradel heiſsen. Wenn einige alte politiſche Schriftſteller, auſser der Ariſtokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrſchaft Weniger, ſo iſt das keine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden. Hobbes ſagt, der Name Oligarchie rührt von den Ariſtokratenfeinden her; denn die Menſchen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenſtände, ſondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haſs, u. ſ. w. auszudrücken. Dieſe Gewohnheit macht, daſs der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Ariſtokratie heiſst, ſo daſs dieſe verſchiedenen Namen nur die verſchiedene Denkungsart über dieſe Form der Beherrſchung ausdrücken. Dieſe verſchiedene Benennung drückt alſo keine Verſchiedenheit der Sache aus.

4. Die moraliſchen und politiſchen Verſuche des D. Hume enthalten unter andern einen Verſuch, in welchem bewieſen wird, daſs die Staatskunſt die Form einer Wiſſenſchaft annehmen kann. In demſelben ſtellt

er den Satz als Axiom auf, daſs die beſte Ariſtokratie einen Adel ohne Vaſallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundſätzen der Moral und Politik (aus dem Engliſchen des M. Payley überſetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet ſich etwas über die verſchiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrſchungsarten verſtanden werden, wovon die zweite die ariſtokratiſche iſt. Die ariſtokratiſche Form, heiſst es, iſt diejenige, wo die geſetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Verſammlung zukömmt, welche Verſammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder erſetzt, oder neue in ihre Stelle nach beſtimmten Succeſſionsgeſetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abſtammung aus gewiſſen Familien, auf den Beſitz eines gewiſſen Vermögens oder beſtimmter Ländereien, oder endlich auf perſönliche Rechte oder Eigenſchaften geſehen wird. Dieſes Buch beurtheilt aber den Werth der Ariſtokratie nicht nach dem Rechte, ſondern nach den aus ihr entſpringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Ariſtokratie in demſelben aufgezeichnet.

5. Unter den neueſten Politikern hat Rouſſeau durch ſeinen geſellſchaftlichen Vertrag das meiſte Aufſehen erregt. Beſchreibungen der Beherrſchungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrſchungsarten unterſucht er im dritten Kapitel, wo es heiſst, die Regierung kann ſich in die Hände einer kleinen Anzahl zuſammenziehen, ſo daſs es mehr bloſse Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; dieſe Form führt den Namen der Ariſtokratie. Rouſſeau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des geſellſchaftl. Vertrags) von der Ariſtokratie. Er behauptet, die erſten Geſellſchaften hätten ſich ariſtokratiſch beherrſcht, und die Ariſtokratie ſei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite ſei die beſte Ariſtokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Beſten (ἀϱιϛυς, *optimates*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philoſophiſchen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verſchiedenen Perſonen, welchen die Majeſtät übertragen wird; und 2.) nach der verſchiedenen Art und Weiſe, wie ſie dieſe Perſonen, dem Vertrage nach, ausüben, iſt ganz richtig; das erſte iſt die Form der Beherrſchung, welche entweder Autokratie, Ariſtokratie oder Demokratie iſt; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikaniſch oder despotiſch iſt. Jacob (a. a. O. §. 772) ſagt: „wenn die höchſte Gewalt einer Verſammlung gewiſſer vornehmer Reichsbürger zukömmt, ſo heiſst die Verfaſſung Ariſtokratie. Die Geſellſchaft der Bürger, welcher die Majeſtät zukömmt, heiſst der ſouveraine oder höchſte Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumſchränkt (*ariſtocratia pura*) oder beſchränkt iſt, und in der Ausübung der Majeſtätsrechte an gewiſſe poſitive Bedingungen gebunden ſeyn kann (*ariſtocratia temperata*).

6. Die ariſtokratiſche Staatsform iſt aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt, nehmlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Geſetzgeber) zu einander, um zuſammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieſes Souveräns zum Volke. (K. 209.).

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abſchnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn. §. 51. S. 209.
Hobbes. Elementa philoſophica de cive. Imper. Cap. VII. pag. m. 113. ſq.
D. Hume. Eſſais moraux et politiques, IV. Eſſai. pag. m. 37.
Garve. Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.
Rouſſeau. Le Contract ſocial, liv. III. ch. 3—8.
Jakob. Philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht. §. 758. 772.
Walch. Philoſophiſches Wörterbuch. Art. Ariſtokratie.

Ariſtoteles,

Ἀριστοτέλης, *Ariſtoteles*, *Ariſtote*, wurde im erſten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Chriſti Geburt zu Stagira in Macedonien gebohren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Groſsvaters Alexanders des Groſsen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre ſeines Alters ſtudirte Ariſtoteles unter Plato die Philoſophie. In ſeinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und ſeinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, ſtand Ariſtoteles in groſsen Gnaden. Noch vor ſeines Zöglings Feldzuge nach Aſien ging er nach Athen, und lehrte daſelbſt die Philoſophie. Er ſtiſtete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem; dieſe Schule hieſs die peripatetiſche (wandelnde), weil Ariſtoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er ſtarb im 3ten Jahre der 114. Olympiade, 322 Jahr vor Chriſti Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demoſthenes ſtarb, und im 63. Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „daſs die Logik ihren ſichern Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſei, läſst ſich daraus erſehen, daſs ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hát thun dürſen, daſs ſie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man den Inhalt der logiſchen Schriften des Ariſtoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unſrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von dieſem Inhalt dieſer Schriften hier einige Nachricht geben.

Die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſind:

a. ſein Buch von der Erklärung (περι ἑρμηνειας). Unter der Erklärung verſteht aber Ariſtoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. ſ. w., ſondern die Art, ſich ſo gegen einen Andern über unſre Vorſtellungen auszudrücken, daſs dieſer uns vollkommen verſtehen kann. Nach dem Ariſtoteles beſtehet ein Vernunftſchluſs aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein ſolcher Theil iſt nun entwe-

der einfach oder zuſammengeſetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heiſst Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieſer beſtehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heiſst ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entſteht endlich die Rede. Von allen dieſen logiſchen Gegenſtänden handelt nun Ariſtoteles in dieſem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verſtehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (Caſus) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts iſt, und redet von den Zeitwörtern an und für ſich. Er handelt ſodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerſpruch; von den Entgegenſetzungen und den Widerſprüchen zwiſchen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antitheſe, wo nicht bloſs eine Bejahung oder Verneinung iſt; von den Antitheſen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antitheſe der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertii adjacentis*); von der Verbindung (Syntheſis) und Trennung (Diäreſis) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengeſetzten Sätzen. Dann folgt

b) ſeine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abſchnitte hat.

I. Buch. 1. Abſchnitt: trägt in 40 Kapiteln die Lehre von Entſtehung des Syllogismus oder dem Schluſſe vor, und zwar zuerſt, wie die Schlüſſe gemacht werden, welches er die Syntheſis oder Geneſis derſelben nennt; dann wie wir es bewirken können, daſs wir ſie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derſelben; endlich wie ſie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln ſind. Er handelt alſo von dem Satze, Terminus, Schluſſe und ſeinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rückſicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüſſe in der erſten Figur; von den Schlüſſen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüſſe; von den Schlüſ-

ſen, in welchen beide Vorderſätze Nothwendigkeit haben, und von denen der erſten zweiten und dritten Figur, da der eine Vorderſatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüſſen in der erſten mit zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit vermiſchten, nehmlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vorderſatz; von den Schlüſſen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit einem in Anſehung der Zufälligkeit unbeſtimmten und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit zwei zufälligen, einem abſoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüſſe und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vorderſätze in den Schlüſſen und den Proſyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Auffindung der Vorderſätze zu den Schlüſſen; von den zu etwas Unmöglichen führenden und andern hypothetiſchen Schlüſſen; von der Eintheilung; von der Analyſe der Schlüſſe in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyſe der hypothetiſchen Schlüſſe; von der Analyſe der Schlüſſe aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abſchnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem ſchon vorhandenen Schluſſe vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüſſe, und daſs es keine Beweiſe als durch Schlüſſe gebe, daſs Induction, Enthymema und Beiſpiel u. ſ. w. nichts anders als Schlüſſe ſind. Er handelt alſo von den Schlüſſen, die auf mehreres ſchlieſſen; von einem wahren Schluſsſatz aus falſchen Verderſätzen in der erſten, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweiſe in dieſen Figuren; von der Umkehrung der Schlüſſe in dieſen Figuren; von dem apagogiſchen Schluſs in dieſen Figuren; von dem Unterſchied zwiſchen einem oſtenſiven und apagogiſchen Schluſſe in allen Figuren; von dem Schluſſe aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schluſſes, wenn man ſagt: darum iſt

es noch nicht falſch; von dem falſchen Grunde; wie man hindern könne, daſs nicht gegen uns geſchloſſen werde; vom Elenchus oder dem Schluſſe des Widerſpruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der erſten Figur; von der Induction, dem Beiſpiel, der Ablenkung, Inſtanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüſſen aus der Phyſiognomie.

II. Buch: trägt in 2 Abſchnitten die Natur, Kraft und Eigenſchaft des Beweiſes vor; in dem 1. Abſchnitte im Allgemeinen und im 2. Abſchnitte ausführlicher.

1. Abſchnitt. Daſs es Beweiſe giebt; von der Wiſſenſchaft, dem Beweiſe und ſeinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für ſich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweiſe aus der Nothwendigkeit; von den Beweiſen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonſtrabeln Principien; von den Principien, Fragen und Auflöſungen; von dem Unterſchiede zwiſchen Beweis und Wiſſenſchaft; von der zum Beweiſe bequemſten Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwiſſenheit; von dem Beweiſe ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der beſten Beweisart; von der Gewiſsheit und Einheit der Wiſſenſchaft; von Dingen, die nicht zu beweiſen ſind; von den verſchiedenen Principien der Schlüſſe; von der Verſchiedenheit zwiſchen Wiſſenſchaft und Meinung; vom Scharfſinn.

2. Abſchnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterſchied zwiſchen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schluſsſatz eines Schluſſes; von der Aufſuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweiſe der Erklärung durch eine andere; von der Aufſuchung der Erklärung; vom Beweiſe der Urſache; von dem Beweiſe der Urſache, die die Wirkung nicht gleich bei ſich hat; vom Zirkel im Erklären und ſeinem Beweiſe; von den Bedingungen die Erklärung zu

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a poſteriori*; Vorſchriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung; von dem Urſprung der Kenntniſs der Principien.

c. In der Topik handelt Ariſtoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweiſe über etwas zu disputiren hernehmen können; ſie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunſt Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrſcheinlichen.

1. Buch. Vom Schluſſe und ſeinen Arten; vom Nuzzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geſchlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art daſſelbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectiſchen Satze, von der dialectiſchen Aufgabe und der dialectiſchen Theſis; von den Arten zu vernünfteln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterſcheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verſchiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu ſolchen Vorſtellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweiſen, daſs das Gegentheil worin enthalten ſei; Oerter, die zur Prädicirung des Geſchlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beſchaffenheit der Zeit, worin etwas iſt, und der Vielnamigkeit hergenommen ſind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengeſetzten, von verbundenen Begriffen, dem Urſprung und Untergang, der Wirkung und Zerſtöhrung hergenommen ſind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zuſatze, von dem, was auf irgend eine Art iſt, zu dem, was an und für ſich iſt.

3. Buch. Gründe oder Oerter zu beweiſen, daſs etwas wünſchenswerther oder beſſer ſei; vom Nutzen

der Gründe, welche beweiſen, daſs etwas zu wählen oder zu fliehen ſei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geſchlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. ſ. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding daſſelbe oder etwas verſchiedenes ſei. Von den Gründen, die Erklärung zu beſtätigen; von dem Nuzzen dieſer Argumente, der Beſtätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectiſchen Anordnung und Frage, der dialectiſchen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweiſes, dem einleuchtenden und falſchen Beweiſe, der Petitio Principii und der dialectiſchen Uebung.

d. In dem Buche von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung handelt Ariſtoteles von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweiſe, dem Zweck der Sophiſten, und den Scheinwiderlegungen, die ſowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Verſteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schluſſe; von den Arten zu hintergehen, den verſchiedenen Arten widerlegender Schlüſſe und ihren Gründen; von der Eintheilung der falſchen Beweiſe in ſolche, die die Worte, und in ſolche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verſchiedener Arten der Schlüſſe, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falſche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der ſophiſtiſchen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieſer Unterſuchung; der Scheinauflöſung und der wahren Auflöſung; von der Auflöſung der Trugſchlüſſe aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweiſe aus der Figura Dictionis, aus den Accidenzen, aus dem, was abſolut oder verhältniſs-

weiſe iſt, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der Petitio Principii, aus den Folgerungen, aus dem Zuſatz; von der Auflöſung der Beweiſe, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daſs man daſſelbe öfters ſagt; von der Auflöſung der Solöcismen; von der Schwierigkeit, die Art des Trugſchluſſes zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir ſehen aus dieſem Inhalt des ganzen Ariſtoteliſchen Organons, daſs es die ganze Logik in ihrer gröſsten Vollſtändigkeit enthält; daſs aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft gekannt, und daher alle metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniſs u. ſ. w., alle pſychologiſchen Unterſuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. ſ. w. und alle anthropologiſchen Unterſuchungen über den Einfluſs des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. ſ. w. davon ausgeſchloſſen habe.

4. Ariſtoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geſchrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Buch iſt, indem es nicht mehr das formale Denken, ſondern Begriffe *a priori* betrifft. Ariſtoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Abſicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er ſich in der Ausführung gar ſehr von Kant darin, daſs er die Quelle dieſer Kategorien nicht kannte, und daher ſie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter ſie aufnahm. Er hat nehmlich 10 Kategorien. Er ſchloſs nach Buhle ſo: das Ding iſt entweder das erſte oder aus dem erſten entſtanden. Was das erſte iſt, iſt es entweder an und für ſich, oder im Verhältniſſe mit andern. Das Ding an und für ſich giebt die Kategorie der Subſtanz. Das Ding im Verhältniſſe entſteht entweder aus der Materie der Subſtanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Subſtanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältniſſe der Subſtanz zu etwas anderm, daher die Kategorie der Relation. Was von dem erſten entſtanden iſt, entſpringt entweder von der Subſtanz mit der Quantität, oder von der Subſtanz mit der Qualität, oder von der Subſtanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Subſtanz mit der Quantität an einem Ort iſt, entſtehet die Kategorie Wo; in wie fern ſie in der Zeit iſt, die Kategorie Wann. Aus der Subſtanz mit der Qualität verbunden entſpringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Subſtanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Subſtanz mit der Relation der Theile des Körpers unter ſich entſteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeuſserlichen die Kategorie haben. Ariſtoteles iſt aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit ſich einig, und läſst zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden ſind aber keine Stammbegriffe, ſondern abgeleitete Begriffe, denn ſie ſetzen die Stammbegriffe Subſtanz, Urſache und Wirkung voraus, ſ. Kategorie.

4. Ariſtoteles nannte die Kategorien auch Prädicamente, und er ſahe ſich hernach genöthigt, noch fünf Poſtprädicamente hinzuzuthun, nehmlich das Entgegengeſetzte, das Eherſeyn, das Zugleichſeyn, die Bewegung und das Beſitzen. Allein dieſe liegen doch zum Theil ſchon in jenen, z. B. Eherſeyn und das Zugleichſeyn ſind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung iſt gar ein empiriſcher Begriff, der nur durch Erfahrung möglich iſt. Allein dieſe Zuſammenraffung der Stammbegriffe des menſchlichen Verſtandes geſchahe wohl nicht ſo ſyſtematiſch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da ſie eigentlich alle Stammbegriffe ſind. Man ſieht endlich aus dieſer Ableitung nicht die Vollſtändigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Ariſtoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für ſeine Unterſuchung der Kategorien dienen,

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieſer Seite Beifall verdienen. Auch blieb ſeine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daſs ſie, bei mehrerer Aufklärung der Philoſophie, als ganz unnütz verworfen worden iſt (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein. Vern. Vorred. VIII. Elementl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. S. 105. 107.

Deſſ. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτέλης. *Ariſtotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam verſionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I. III. Biponti* 1791. 8.

Fülleborn. Kurze Geſchichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geſchichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

Art,

modus. Die innere zufällige Beſchaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig beſtimmt werden kann. Die zufällige Beſchaffenheit iſt ein ſolches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muſs, das man ſich aber doch als möglich in ihm vorſtellen kann. So iſt das Merkmal gelehrt eine zufällige Beſchaffenheit des Begriffs eines Menſchen, aber auch zugleich eine Art, wie Menſchen an und für ſich, ohne ſie mit andern Dingen zu vergleichen, alſo innerlich beſchaffen ſeyn, und daher beſtimmt werden können.

2. Kant ſagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrags, das heiſst hiernach, wenn man ſeine Gedanken vortragen will, ſo iſt es möglich, dieſelben zu dem Ende, nach einem bloſsen Gefühl, oder nach beſtimmten Grundſätzen zu ordnen; das erſte heiſst die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig iſt, welche Zuſammenſtellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus ſo genöthigt iſt, daſs der Vortrag ohne dieſe Zuſammenſtellung aufhören würde Vortrag zu ſeyn, und dennoch dieſe Beſchaffenheit des Vortrags im Vortrage

selbst und nicht in etwas ausser demselben liegt, so heissen diese Zusammenstellungen Arten (der Bestimmung) des Vortrags, oder *Modi* desselben.

3. Eben so giebt es dreierlei Arten der Zeitbestimmung, oder drei *modi* der Zeit, die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichseyn (C. 219). Etwas kann zu jeder Zeit seyn, es kann aber auch erst auf etwas anderes folgen und also entstehen und vorgehen, und daher mit andern zugleich seyn oder nicht. Alles dieses sind Beschaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, selbst wegfallen, folglich Beschaffenheiten, wie die Zeit bestimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich bestimmt, nicht im Verhältnisse zu etwas anderm. Dieses scheint zwar bei der Folge und dem Zugleichseyn nicht gleich so, vielmehr scheint es, als sei hier ein Verhältniss zwischen dem, was auf das Andere folgt, und diesem Andern, oder zwischen den beiden Dingen, die zugleich sind. Allein hier ist nicht die Rede von diesen beiden Verhältnissen, sondern von dem Hintereinanderseyn der Zeiträume, in denen sich beide auf einander folgende Dinge befinden, und von der Congruenz der Zeiträume, in denen sich die Dinge befinden, welche zugleich sind. Folglich sind die genannten Zeitbestimmungen innerlich, obwohl zufällige Beschaffenheiten der Zeit oder *modi* derselben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.
Dess. Crit. der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptst. III. Abschn. 3. S. 219.
Kiesewetter. Logik, §. 43. und *ad* §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, *articulation*, Gliederung. Diesen Namen, der auch so viel, als das Ausschlagen eines Baums, oder dass er neue Reiser bekömmt, bedeutet, legt Kant der Ableitung aller Zweige einer Wissenschaft aus einer einzigen Idee derselben bei, wodurch

das Ganze eine systematische Einheit bekömmt, und nicht ein blofses Aggregat ist, s. Aggregat. Man könnte es im Deutschen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichsam dasjenige für das Ganze sind, was die Glieder für den Körper sind. Man kann daher sagen, das System ist gegliedert, d. i. seine Theile sind nicht willkührlich, sondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher sie entspringen, zusammengesetzt. Diese Glieder müssen sodann wieder gegliedert seyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entspringen. Leider haben wir jetzt noch kein so gegliedertes System der Philosophie, vielmehr ist bisher alles in derselben rhapsodistisch zusammengesetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphysik nicht sowohl den Namen eines Systems, als vielmehr einer metaphysischen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwischen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines solchen Systems geliefert, und dadurch das beste Beispiel einer solchen systematischen Einheit gegeben.

3. Zu dieser Articulation gehört nun die Bestimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wissenschaft;

B. der Vollständigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieser Theile im System;

D. des Umfangs und der Grenzen dieser Theile, mit völliger Gewährleistung derselben.

4. Die Folge einer solchen richtigen Articulation ist, dafs man, wenn man die übrigen Theile kennt, sogleich den fehlenden vermifst, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu grofsen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transscendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine solche Articulation der Philosophie angegeben. Die Idee der Philosophie, aus der sich alle

Zweige derselben ergeben, ist die einer möglichen Wissenschaft aller rationalen Erkenntniss aus Begriffen. Hier wird also, durch die Idee selbst, bestimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philosophie, denn

a. sie betrifft alle Erkenntniss, die aus Begriffen möglich ist;

b. sie schliesst dadurch aus, und grenzt dadurch ab

α. die historische Erkenntniss, und behält nur die rationale Erkenntniss aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematische Erkenntniss, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniss aus der Construction der Begriffe.

B. die Vollständigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniss aus Begriffen ist nichts anders, als die Erkenntniss der Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenstände der Erkenntniss (Natur), und

b. für die Gegenstände des Willens (Freiheit).

Hieraus entspringen also die beiden Hauptzweige der Philosophie, der theoretische und practische.

C. die Stelle dieser Theile im System. Denn dass im System die theoretische Philosophie der practischen vorgehet, folgt daraus, dass die practische das zum Gegenstande hat, was da seyn soll, die theoretische hingegen das, was da ist; da nun die Gesetze dessen, was da ist, die Bedingungen dessen sind, was da seyn soll, und die Bedingungen vor dem, durch sie, Bedingten hergehen müssen, so muss auch die theoretische Philosophie der practischen vorangehen. Ganz anders aber ist es mit dem Range beider Wissenschaften, wenn sie ihrem Interesse nach geschätzt werden, s. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philosophie, in Ansehung seines Umfangs und seiner Grenzen.

a. Die theoretische Philosophie umfasst alles, was aus blossen Begriffen erkannt und bewiesen werden kann;

nur giebt fie nicht die *Data* an, fondern erklärt fie blofs, auch erklärt fie nichts, deffen Erklärung auf Darftellung in der Anfchauung beruhet; fie erklärt die aus dem Willen entfpringenden Phänomene als *Facta*, und zeigt, dafs fie nicht anders feyn konnten, folglich bekümmert fie fich nicht darum, wie fie nach einem andern Gefetz (dem practifchen, das ihr fremd ift) feyn follten.

b. Die practifche Philofophie hingegen bekümmert fich um keine Naturphänomene, fondern richtet oder gebietet die Willensäufserungen nach einem eigenen Gefetz, das einen freien Willen vorausfetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entfpringt, feyn follte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Haupft. S. 861. 862. ff.

Affertorifcher

Imperativ. S. Imperativ.

Affertorifches

Urtheil. S. Urtheil.

Affociation.

S. Vergefellfchaftung.

1. Atomus,

ἄτομος, *atomus*, *atome*. Das Element des Zufammengefetzten, das folglich nicht zufammengefetzt wäre, weil es übrig bleiben müfste, wenn alle Zufammenfetzuung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich ift, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, f. Theilung. Kant unterfcheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Subftanz gegeben feyn foll, z.

B. die Seele; dahingegen **Atomus** das Einfache ist, auf welches man kommen soll, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben würde, und welches also mittelbar, nehmlich in dem Zusammengesetzten gegeben ist.

b. von **Atomus** in dem Sinn der Alten, nach welchem es so viel heisst, als ein **Klümpchen** Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zusammengesetzt wäre, und das sich die Alten als erstes Bestandtheil der Materie dachten, s. den folgenden Artikel, **Atomus**.

2. Das Wort ist griechisch, und stammt ab von α (a) **nicht** und dem Zeitwort τεμνω (temno) ich **zerschneide, theile**, und heisst also etwas **Untheilbares**, folglich hier darum, weil alle Zusammensetzung aufgehoben ist. Im folgenden Artikel heisst es ein **Untheilbares**, weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkstelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zusammengesetzt ist.

3. **Kant** zeigt, dass, wenn man die materielle Welt für ein Ding an sich nimmt, es sich eben sowohl beweisen lasse, dass es solche Atomen gebe, als dass es keine gebe. S. **Monas**.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinstes Theilchen. Ἀτομος, ἀδιαιρετον σωμα, σωμα σμικροτατον, λεπτυτατον ἀμερης σωμα, θραυσμα ἐλαχιστον, λεπτομερης σωμα, μεγεθος ἀδιαιρετον, Μοναςς, σωματιον σμικρον, ὀγκος. ψηγμα ἐλαχιστον. *Atomus, corpusculum individuum, corpus indivisibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum physicum, corpusculum, corpus insectile, molecula. Atome, molécule.* **Ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar** wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhingen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch seine Figur von andern

ſpecifiſch verſchieden gedacht wird, heiſst ein erſtes Körperchen (N. 100).

2. Daſs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel ſehr weit treiben können, iſt bekannt. Aber ob dieſe Theilung ohne Ende fort möglich ſei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil ſich nicht nur, bei fortgeſetzter Theilung, die Theilchen unſern Sinnen bald entziehen, ſondern weil eine Fortſetzung ohne Ende kein Verſuch iſt, den wir anſtellen können. Ob man alſo endlich auf gewiſſe letzte körperliche Theile, die an ſich ſelbſt und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar ſind, auf Atomen kommen müſſe, oder ob die Materie ohne Ende theilbar ſei, iſt eine hierher gehörige ſpeculative Frage, welche die critiſche Philoſophie beantwortet. Sie lehrt nehmlich, daſs man beides ſtrenge beweiſen könne, wenn man vorausſetze, daſs die Materie ein Ding an ſich ſei, ſ. An ſich und Monas. Sie zeigt aber auch, daſs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erſcheinung) ins Unendliche gehe, beweiſet die Wahrheit dieſer Behauptung auf das ſtrengſte, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S den folgenden Artikel Atomiſtik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinſtituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinſten Theilchen (*Molécules*) zuſammengeſetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundſatz annimmt, und ſchloſs mit der Aeuſserung, daſs die kleinſten Theilchen bei jeder Zuſammenſetzung nothwendig einfach und für ſich beſtehend ſind, und daſs die Verſchiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verſchiedener Arten kleinſter Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhänge (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen dieſe Behauptungen ſtreitet die critiſche Philoſophie. S. auch Atomiſtik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Litterariſch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomiſtik,

Corpuſcularphiloſophie, *atomiſtica*, *philoſophia ſ. phyſica corpuſcularis.* Die Erklärungsart der Erſcheinungen, welche Körper heiſsen, aus der Zuſammenſetzung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus. Dieſe Bedeutung des Worts Atomiſtik hielt Kant ab, der Behauptung, daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehe, (welche Behauptung transſcendental iſt, weil ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen würde,) den Namen der transſcendentalen Atomiſtik beizulegen. Auch iſt bei dieſer Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptſache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) dieſe Erklärungsart auch die mechaniſche Naturphiloſophie, weil ſie die Verſchiedenheit der Materien aus der Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile oder Körperchen (ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (τα ἀδιαιρετα και το κενον, nach dem Metrodorus Chius) ableitet. Dieſe Erklärungsart iſt der Mathematik am fugſamſten, weil dieſe es gemeiniglich bloſs mit ausgedehnten (ſelten mit intenſiven) Gröſsen zu thun hat, die für die mathematiſche Behandlung am bequemſten ſind. Daher haben beſonders die mathematiſchen Naturlehrer ſich für dieſes Syſtem erklärt, und es hat vom alten Domocrit an, der daſſelbe zuerſt am deutlichſten lehrte, bis auf Carteſius, der demſelben in neuern Zeiten die meiſten Anhänger erworben, und ſelbſt bis zu unſern Zeiten immer ſein Anſehn und ſeinen Einfluſs auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für dieſe Meinung, daſs alle Materie aus untheilbaren Körperchen zuſammengeſetzt ſei, haben ſich ſchon vor Democrit viele Philoſophen erklärt. Moſchus, ein Phönicier

aus Sidon, der noch vor der Zerſtörung der Stadt Troja lebte, ſoll der Erfinder dieſes Syſtems ſeyn (*Strabo Geogr. lib. XVI. p.* 531.). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diog. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris, Carmin. XV. v.* 94. *p.* 359. *edit. Sirmondi*, wo aber Archelaus ſtatt Arceſilas geleſen werden muſs), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (ſ. Anaxagoras), Aſklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phyſ. Sect.* 363.), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Ariſtoteles ſagt, daſs faſt alle alte Phyſiker Anhänger dieſes Syſtems geweſen wären (*de ſenſu et ſenſibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zuſätze zu deſſelben Syſtem (*Cicero de fin. I,* 6). Lucretius trägt dieſes Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gaſſendi (*Gaſſendi Animadverſiones in X libr. Diogen. Laert. qui eſt de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd.* 1675. *fol*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie beſtehe aus einer Menge oder Anhäufung feſter, harter, ſchwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen, von deren verſchiedenen Zuſammenordnung die Verſchiedenheit der Körper herrühre. Die kleinſten Theilchen können ſich durch eine ſtarke Anziehung mit einander verbinden, und gröſsere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Dieſe können wieder durch ihren Zuſammenhang noch gröſsere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch ſchwächer iſt, bis endlich die gröbern in unſre Sinne fallenden Theile entſtehen, von welchen die Farben der Körper und die chemiſchen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zuſammenhang die Körper von merklicher Gröſse ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Weſentliche dieſer Erklärungsart beſtehet alſo in der Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, d. i. in der Vorausſetzung

a. der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der abſoluten Gleichartigkeit dieſes Stoffs, und des allein übrig gelaſſenen Unterſchiedes in der Geſtalt; und

c. der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen;

d. der abſolut leeren Zwiſchenräume zwiſchen dieſen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bei der Hand zu haben; ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen (denen nichts weiter, als eine äuſserlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechaniſch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daſeyn ſolcher Atomen, und giebt dadurch ein Beiſpiel, daſs die Corpuſcularphiloſophie ihr Anſehen bis auf unſere Zeiten erhalten hat. Er ſagt: „wer die Exiſtenz der Materie einräumt, kann ihr auch erſte ungetheilte Elemente nicht abſprechen.“ Dies iſt es aber, was Kant der Materie abſpricht, ob er wohl die Exiſtenz der Materie behauptet. Und zwar verſteht er nicht bloſs unter Theilbarkeit die Möglichkeit, ſich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verſtand als abgeſondert betrachten kann. Aber er verſtehet auch nicht darunter die wirkliche Theilung, ſondern er behauptet, daſs, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menſchliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren erſten Körperchen gebe, die eine abſolute Härte hätten, ſo daſs ſie ſich durch keine phyſiſchen Kräfte weiter trennen lieſsen. Der Fortgang in der Theilung

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, ſo liegt das an der Eingeſchränktheit unſrer Sinne und Werkzeuge.

5. Dieſe Theilung der Materie ins Unendliche beweiſet nun Kant ſo. Die Materie iſt undurchdringlich, und zwar durch ihre urſprüngliche Ausdehnungskraft. Nun iſt der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil deſſelben impulſive Kraft. Mithin iſt ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Subſtanz, trennbar von den übrigen durch phyſiſche Theilung. Folglich gehet die phyſiſche Theilung eben ſo weit, als die mathematiſche, d. i. ins Unendliche. Wir kommen alſo nie an eine abſolute Grenze der Theilung, ſondern nur immer an eine relative, die durch Eingeſchränktheit unſrer Sinne, Kenntniſſe, Kräfte u. ſ. w. beſtimmt wird.

6. Die erſte und vornehmſte Beglaubigung des Corpuſcularſyſtems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nehmlich die Vertheilung der Maſſe oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, ſo daſs man dem Körper eine gröſsere Dichtigkeit zuſchreibt, wenn er unter eben demſelben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Dieſe gröſsere oder geringere Dichtigkeit ſtellt man ſich nun gemeiniglich ſo vor, daſs ſie von der Menge kleiner Zwiſchenräume abhänge, die innerhalb der Materie und zwiſchen den Partikelchen derſelben vertheilt wären. „Stellen wir uns, ſagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Puncte undurchdringlich vor, ſo haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwiſchenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt ſeyn können, ſo daſs der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine verſchiedene Dichtigkeit hätte." Ja der Körper könnte wohl ſo locker ſeyn, daſs der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichteſten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre dieſe Vorſtellung der Dichtigkeit richtig, dann ſchiene freilich nur der Körper ſeinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwiſchenräumen Materie wäre. Daher auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht ſagt, den er einnimmt, ſondern, den er einzunehmen ſcheint. Mehr oder weniger dicht heiſst dann ſo viel, als weniger oder mehr blaſicht oder löcherieht (N. 101.). Um nun eine dynamiſche Erklärungsart einzuführen, d. i. eine ſolche, die nicht auf bloſse Ausdehnung, ſondern auf Kräfte gegründet iſt, iſt es hinlänglich zu zeigen, daſs ſich der ſpecifiſche Unterſchied der Dichtigkeit der Materien ſehr wohl auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume denken laſſe. Dann ſtehet Hypotheſe gegen Hypotheſe. Nun wird man doch wohl gewiſs diejenige vorziehen, die, ohne Zwiſchenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden ſind, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und diejenige verwerfen, die Körperchen erdichten muſs, die drei abſolute Beſchaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verſtande widerſtehet, der nichts von abſoluten Beſchaffenheiten weiſs, ſondern nur Gröſsen und Grade kennt, über und unter die noch immer gröſsere und kleinere denkbar ſind. Dieſe Möglichkeit, ſich die ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume zu denken, beruhet nun darauf, daſs die Materie nicht aus Körperchen beſtehet, die abſolut und undurchdringlich ſind, und dadurch den Raum erfüllt, ſo daſs, wenn ſie zuſammengedrückt wird, bloſs dieſe Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwiſchenräume ausgefüllt werden; ſondern, die Materie erfüllt

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch dieſe ſich einander zurückſtoſsen, und welche ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſeyn kann. Dieſe Zurückſtoſsungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückſtoſsungskraft der Theile der Materie bei verſchiedenen Materien urſprünglich verſchieden ſeyn; folglich in verſchiedenen Verhältniſſen mit der Anziehungskraft ſtehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verſchiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs - oder Zurückſtoſsungskräfte gröſser als in dem andern, ſo iſt der erſtere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich ſind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann ſich mehr ausdehnen, und daher die Materie deſſelben einen gröſsern Raum einnehmen, ein gröſseres Volumen ausmachen, und demohngeachtet eben ſo wohl ohne leere Zwiſchenräume ſeyn, als der andere. Der Aether iſt unter allen uns bekannten Materien am wenigſten dicht, folglich muſs die repulſive (zurückſtoſsende) Kraft ſeiner Theile die ſtärkſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die Platina iſt unter allen uns bekannten Materien am dichteſten, folglich muſs die repulſive Kraft ihrer Theile die ſchwächſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das iſt das einzige Naturgeſetz, das wir bloſs darum, weil es ſich denken läſst, *a priori* annehmen, nur zum Widerſpiel einer Hypotheſe (der leeren Räume und abſolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daſs ſich die ſpecifiſch verſchiedene Dichtigkeit der Materie ſonſt nicht denken laſſe.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 470.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.
Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. ſqq. pag. 8. ſqq.
Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio, attraction.* Die Urſache des Phänomens der Körperwelt, da Körper ſich einander nähern, oder, wenn ſie aufgehalten werden, ſich zu nähern ſtreben, da ſie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerſtehen, ohne daſs man eine äuſsere in die Sinne fallende Urſache davon, einen Druck, Stoſs u. d. g gewahr wird. So fällt ein freigelaſſener Körper ſenkrecht auf die Erdfläche nieder, nähert ſich der Maſſe der Erde, oder äuſsert doch, wenn man ihn daran hindert, ſein Beſtreben zu fallen, durch ſein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; ſo flieſsen zwei einander berührende Waſſertropfen in einen zuſammen u. ſ. w, ohne daſs man eine äuſsere Urſache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, daſs es geſchehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geſchehe.

2. Die Urſache dieſes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt zwar die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie, ſ. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, daſs ſich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heiſst. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältniſſe ihrer Menge, und daher ſtrebt die Materie, ſich in der Richtung der gröſsern Gravitation zu bewegen, oder ſich dem Körper zu nähern, der die meiſte Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Dieſe Urſache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt eine abgeleitete Anziehungskraft, und alſo von jener urſprünglichen darin verſchieden, daſs ſie aus den Kräften aller Theile der Materie zuſammengeſetzt iſt. Sie heiſst die allgemeine Attraction und ihre Wirkung die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften ſie zuſammengeſetzt iſt (ſ. Anziehungskraft 15.); folglich iſt auch die Schwere verſchieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit ſchwerer ſeyn als auf der Erde (N. 71.) Dieſe allgemeine Attraction muſs aber, ſammt ihrem Geſetz aus Datis der Erfahrung geſchloſſen werden, das heiſst, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wiſſen, weil wir nicht *a priori* wiſſen können, wie viel Materie vorhanden iſt, auch nicht, wie ſie vertheilt iſt, in welchen Entfernungen ſie von einander liegt, ja ſelbſt die Gröſse der urſprünglichen Anziehungskraft iſt uns *a priori* nicht bekannt, wir wiſſen weiter nichts *a priori*, als daſs ſie vorhanden iſt (N. 104.).

3. Kant unterſcheidet ſich alſo dadurch von den übrigen Phyſikern, daſs er unter Attraction wirklich die Urſache der Schweren verſtehet; da die übrigen Phyſiker darunter bloſs das Phänomen der Schwere ſelbſt verſtehen. So ſagt z. B. Graveſand (*Phyſ. elem. mathem. Leid.* 1742. *gr.* 4. *L. I. c.* 5): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad ſe invicem tendunt.* Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper ſich einander nähern, die Attraction. Kant aber ſagt (N. 104): die allgemeine Attraction iſt die Urſache der Schwere. Die übrigen Phyſiker ſagen, die Urſachen der allgemeinen Attraction ſind unbekannt; Kant ſagt, die Urſache der allgemeinen Attraction iſt die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne ſolche Kraft gar nicht einmal denkbar iſt, ob man wohl dieſe Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, ſ. übrigens Anziehungskraft.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Lehrſ. 8. Zuſ. 2. S. 71. Allgem. Anmerk 4 S. 104.
Gehler. Phyſ. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenſchaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum.* Kant giebt dieſen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Erfahrungsbegriffe gesetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenstände der Sinne entspringen, können nehmlich nicht anders entstehen, als dadurch, dass irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf sodann der Verstand die dadurch entstandene Anschauung auf einen Begriff bringt. Ist nun der Begriff aus einer Gesichtsanschauung entstanden, so ist der Aufenthalt dieses Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nehmlich in den Anschauungen des Gesichts.

2. Das Entstehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur geschieht nehmlich so: es sind mir z. B. gewisse Gesichtsanschauungen gegeben, s. Anschauung. Wenn ich nun mein Verstandesvermögen auf diese Anschauungen richte, so finde ich, dass ich eine ganze Menge einzelner Vorstellungen, die ich durchs Gesicht bekomme, in eine einzige Vorstellung zusammen fassen kann, die ich aber dann nicht mehr sehe, sondern denke, und diese neue Vorstellung (des Verstandes) von Vorstellungen (des Sinnes) ist der Begriff, z. B. der eines Menschen, eines Kindes u. s. w.

3. Da nun dieser Begriff aus Gesichtsanschauungen bloss dadurch entstehen kann, dass ein sinnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Gesichts rührt; so hat er seinen Aufenthalt in dem Sinne des Gesichts. Solche Begriffe sind gleichsam immer wechselnde Fremde, die in dem Verstande nicht einheimisch sind, ob sie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent sind), und nie denselben verlassen (transscendent werden) dürfen. Dennoch haben sie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, schreiben der Natur kein Gesetz vor (wie die reinen Verstandesbegriffe), sondern werden gesetzlich erzeugt, oder entspringen bloss nach den Gesetzen der Natur. Eben so läst sich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der seinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, ſind daher auch empiriſch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen ſie abſtrahirt worden; z. B. daſs die Katze Mäuſe fängt, iſt durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus dieſe Regel entſprungen. Alſo iſt eine ſolche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch ſo organiſirt ſeyn, daſs ſie nicht Mäuſe finge. Dieſe Regel hat alſo eigentlich kein Gebiet, ſie gilt nicht als ein Geſetz für die Katzen, man kann nicht ſagen, die Katze muſs Mäuſe fangen, ſondern bloſs, die Katze fängt Mäuſe, nehmlich gewöhnlich. Die empiriſchen Regeln gründen ſich nicht auf gebietenden Begriffen, ſondern auf ſolchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, ſie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffaſſung.

S. Apprehenſion.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. Das Wort Aufgabe iſt von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verſtehen, welche auf ihre einfachſte Form gebracht ſind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort *(verbum)* iſt, z. B. einen Satz beweiſen. Die Antwort auf eine ſolche Frage heiſst die Aufløſung derſelben, wozu noch der Beweis kömmt, daſs durch die Auflöſung der Frage ein Genüge geſchehen, oder daſs ſie wirklich beantwortet ſei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun ſei, welches das *Quaeſitum* heiſst; die Mathematiker ſetzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen ſei, und dieſes nennen ſie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 163.).

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten feyn, die alle mit aufgelöfet werden, wenn diefe Aufgabe aufgelöfet wird. Wer z. B. diefe Aufgabe: einen jeden Satz, deffen Inhalt Wahrheit ift, zu beweifen, auflöfen kann, der kann auch die auflöfen: beweifen, dafs zwei mal zwei vier ift, weil zwei mal zwei ift vier ein Satz, und Wahrheit ift. Eine folche Aufgabe, die mehr andre unter fich enthält, heifst eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen befondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter fich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identifch ift.

3. Kant fagt nun (C. 19): man gewinnt fehr viel, wenn man eine Menge von Unterfuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heifst, wenn man eine grofse Anzahl Aufgaben fo unter eine einzige Aufgabe bringen kann, dafs fie alle als befondere Aufgaben in diefer einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten find; fo hat man dadurch fchon viel gewonnen, dafs man nur noch ftatt der grofsen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulöfen hat. Der einfachfte Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heifst ihre Formel. Es ift gut, dafs man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun fowohl für den, der die Aufgabe auflöfen will, als auch für den, der die Auflöfung prüfen will, genau beftimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge gefchehen fei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heifst, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten find, die die Vernunft, in fo fern fie es nur mit der Erkenntnifs *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ift nun in der Formel begriffen:

Wie find fynthetifche Urtheile *a priori* möglich?

d. i. fynthetifche Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenftandes fynthetifcher Urtheile *a priori* einfehen. Hier ift fynthetifche Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

tifche Urtheile aber find folche, deren Prädicat nicht in dem Begriff fteckt oder das Subject ausmacht; fo fteckt das Prädicat Urfach nicht in dem Begriff Veränderung, der das Subject ift, in dem Urtheil, jede Veränderung mufs ihre Urfache haben, f. fynthetifche Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man diefe allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöfet, fo begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen fynthetifchen Satz *a priori*, oder fieht ein, wie er einen wirklichen Gegenftand haben kann. Bis auf Kant hatte man fich diefe allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen laffen, und das ift die Urfache des fchwankenden Zuftandes, worin fich die Metaphyfik bis auf ihn befand, ihrer Ungewifsheit und aller ihrer Widerfprüche. Die Metaphyfik beftehet nehmlich aus lauter folchen fynthetifchen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber diefe Sätze auf die nehmliche Weife als die analytifchen, deren Wahrheit fogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, dafs entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten ift, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widerfprechen würde. Da nun in den fynthetifchen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden ift, fo kann weder Identität noch Widerfpruch zwifchen den beiden Begriffen des fynthetifchen Satzes ftatt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweife in der Metaphyfik, und andre Philofophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphyfiker behaupteten, zu widerfprechen, und das Gegentheil derfelben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich fogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als dafs alles zweifelhaft fei, und dafs man nichts als wahr behaupten müffe.

6. Man mufs aber die beiden Aufgaben:

Ob fynthetifche Sätze *a priori* möglich find, und

Wie fynthetifche Sätze *a priori* möglich find,

wohl unterfcheiden. Dafs fie möglich find, folgt ja fchon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich ift, mufs auch möglich feyn. Nun wird ein jeder von

einem Theil der folgenden drei Sätze die unstreitige Gewissheit zugeben, und von einem Theil derselben wenigstens eingestehen, dass sie von vielen als Wahrheit zugestanden werden:

a. Zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es ist einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er sich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengesetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geschwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muss eine Ursache haben.

Dies sind also drei wirkliche, folglich auch drei mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derselben aus ihren Subjecten entwickeln können; sie sind also synthetisch. Auch sind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit aussagen, folglich sind sie *a priori.* Wir haben hier also drei synthetische Säzze *a priori* vor uns, sie sind daher auch möglich, und es ist von ihnen nur die Frage: wie sind sie möglich? Ist diese Frage einmal aufgelöset, so muss auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen sie zu gebrauchen sind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen sind, über die hinaus sie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Diese Aufgabe muss nun aufgelöset werden können, wenn es eine Metaphysik geben soll, die eigentlich eine Wissenschaft aller der synthetischen Sätze *a priori* ist, bei denen die Verbindung zwischen Prädicat und Subject sich auf Begriffen gründet. Ein solcher Satz ist z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphysik eine Wissenschaft, die blofs aus analytischen Sätzen bestände, so behauptete sie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine blofs logische Analyse, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweisen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entsprungen, so wäre er ein Naturbegriff und physisch, folglich nicht metaphysisch, oder etwas, was jenseits

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, so wäre immer noch die Frage: wo ist er her, giebt es auch ein wirkliches Object für diesen Begriff, ist er nicht ein blosses Gedankending, ein blosses Hirngespinst? Die Behauptung:

diefer Begriff *a priori* hat ein Object,

welches Kant die objective Gültigkeit desselben nennt, ist aber schon wieder ein synthetischer Satz *a priori*. Wir sehen also hieraus, dass obige Aufgabe entweder aufgelöset werden muss, oder dass wenigstens genugthuend bewiesen werden muss, dass alle synthetischen Sätze *a priori* lauter Hirngespinste und Chimären sind. Wer keins von beiden thut, und doch ein System der Metaphysik aufstellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder spät, aber gewiss einmal einstürzen muss, wenn der critische Philosoph seine Stützen erschüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Solche Philosophen heissen Dogmatiker. Es giebt zwar noch eine Classe von vermeintlichen Philosophen, nehmlich die sogenannten Popularphilosophen. Das sind diejenigen, welche ihre synthetischen Sätze *a priori* auf die Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft gründen wollen. Sie sagen: dass alle Veränderung eine Ursache haben muss, das lehrt der gesunde Verstand, dafür braucht es keines Beweises, das nimmt der grösste Theil der Menschen für wahr an, und dabei kann man sich beruhigen. Allein der gesunde Verstand heisst dann soviel als ihr eigener Verstand, das heisst, es soll alles darum wahr seyn, weil sie es behaupten; oder soll etwas darum wahr seyn, weil es die meisten Menschen für wahr annehmen, diese Regel wäre sehr misslich, weil es nicht die Menge ist, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuschung sieht. Kant sagt daher, die allgemeine Menschenvernunft ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es so heisst, dass man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Ausſage dieſes Zeugen gründeſt, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque oſtendis mihi ſic incredulus odi. Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühete ſich zu zeigen, daſs dieſer Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Urſachen (*Principium cauſalitatis*) ein bloſses Hirngeſpinſt, eine Chimäre ſei. Er glaubte, ob er wohl ſich unſere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daſs ein ſolcher Satz, wie der der Cauſalität, gänzlich unmöglich ſei, und hätte ers getroffen, ſo wäre alle Metaphyſik eine bloſs eingebildete Wiſſenſchaft. Hume ſchlieſst nehmlich nach ſeinen Grundſätzen, nach welchen alle unſre Begriffe allein aus der Erfahrung entſpringen, ſo (*Eſſais ſur l' Entend. hum. 7. Eſſ. II. Tom. II. p. m.* 165. Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee iſt die Copie einer Impreſſion, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impreſſion iſt, da iſt auch ſicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geiſtern, welche an und für ſich allein die geringſte Impreſſion von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Alſo giebt es auch keine, die eine Idee derſelben erzeugte. Nur erſt nach mehrern gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denſelben Gegenſtand immer daſſelbe Ereigniſs erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Urſache und Verknüpfung zu faſſen. Die neue Empfindung, die unſere Seele alsdann erhält, iſt nichts anders als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Gegenſtänden, die auf einander folgen; und dieſe Empfindung iſt das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Urſprung wir forſchen. Da dieſe Idee nicht aus einem einzigen Fall, ſondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entſteht, ſo muſs ſie das Reſultat des Umſtandes ſeyn, in welchem ſich dieſe Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterſcheidet; nun iſt dieſer Umſtand gerade dieſer gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterſcheiden ſich

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem ſie in jedem andern Punct übereinſtimmen. Das erſtemal, als wir ſahen, daſs die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stoſs, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war dieſer Fall allen denen, die uns jetzt aufſtoſsen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterſchied beſtehet darin, daſs wir damals das eine Ereigniſs nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht ſagen konnten: das eine iſt die Wirkung des andern); da wir dieſes hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande ſind.“

9. Hume leitet alſo die **nothwendige Verknüpfung** zwiſchen der Wirkung und ihrer Urſache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, daſs dieſe Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit ſei, und läugnet ſchlechtweg alle ſynthetiſchen Sätze *a priori*. Er ſtellte ſich aber nicht vor, wie weit ſich ſeine Behauptung erſtreckte, und daſs er damit nicht bloſs alle reine **Philoſophie** zerſtöhre, ſondern auch alle reine **Mathematik**. Denn die reine Mathematik beſtehet ebenfalls aus lauter ſynthetiſchen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer iſt. Hätte Hume dieſes bedacht, ſo würde er wahrſcheinlich einen andern Weg eingeſchlagen haben, jene Schwierigkeit zu löſen (M. I. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löſet man nun die Aufgabe: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? ſo zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wiſſenſchaften, die bloſs ſynthetiſche Sätze *a priori* enthalten, nehmlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft; zu der erſtern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflöſung unſrer allgemeinen Aufgabe ſind folglich auch die beſondern aufgelöſet:

a. **Wie iſt reine Mathematik möglich?**

b. **Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?**

Unter der reinen Mathematik wird nehmlich die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* aus der Conſtruction der Begriffe verſtanden (ſ. Acroamatiſch 1.). Die reine Naturwiſſenſchaft iſt die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* der Natur. Dieſe Wiſſenſchaften ſind möglich, denn ſie ſind wirklich vorhanden, und es läſst ſich alſo fragen, wie ſie möglich ſind. Beide haben das beſondere, daſs ſie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch ſinnliche Darſtellung vermittelſt der Einbildungskraft (Conſtrucion in derſelben) nachweiſen können. Denn die Wahrheit des mathematiſchen Satzes, daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt, ſehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorſtellen, und uns zwiſchen beiden Puncten mehr als Eine gerade Linie vorzuſtellen bemühet ſind. Die reine Naturwiſſenſchaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wiſſenſchaft halten, allein auſserdem daſs ſie Kant ſchon aufgeſtellt hat (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, von Immanuel Kant. Riga 1786. 8), daſs ſie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre ſchon von der empiriſchen Phyſik abgeſondert hat (Grundriſs der Naturlehre in ſeinen mathematiſchen und chemiſchen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Halle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verſchiedenen Sätze nachſehen, die im Anfange der eigentlichen Phyſik, die ſich auf Erfahrung gründet, vorkommen, ſo wird man ſich überzeugen, daſs dieſe Sätze zuſammen eine Wiſſenſchaft ausmachen, die nicht zur empiriſchen oder Erfahrungsphyſik gehört, da ſie ſich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze ſind z. B. die drei Geſetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwiſſenſchaft, in dem unterſucht wird, was daraus entſtehet, wenn Materie, die in Bewegung iſt, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Dieſe drei Geſetze der Mechanik ſind:

a. das Geſetz der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

felben im Ganzen dieſelbe, ſie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 1,16.);

b. das Geſetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn ſie in Bewegung iſt, in eine gröſsere oder geringere Bewegung, oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äuſsere Urſache, d. i. eine ſolche, die nicht in einem innern Sinn (in unſern Gedanken und unſerm Willen) zu ſuchen iſt, ſondern in einer Materie liegen muſs (N. 119);

c. das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stöſst nehmlich ein Körper einen andern, ſo leidet er von dem letztern denſelben Stoſs, mit dem er dieſen ſtöſst (N. 121.).

Dieſe Sätze, ſo wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entſpringen, weil ſie allgemein und nothwendig ſind (ſ. *a priori*), ſondern machen mit noch einer Anzahl anderer zuſammen eine eigene Wiſſenſchaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwiſſenſchaft (*Phyſica pura ſ. rationalis*) heiſst, und die aller empiriſchen oder Erfahrungsphyſik zum Grunde liegt (C. 20 *)). Wir ſehen alſo hieraus, daſs reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich ſind, nur nicht wie ſie möglich ſind. Ob aber die Metaphyſik, die auch aus ſynthetiſchen Sätzen *a priori* beſtehen müſste (7), möglich ſei, das ſcheint zweifelhaft zu ſeyn, nach dem, was Hume darüber geſagt hat, und nach dem ſchlechten Fortgang zu urtheilen, den ſie ſeit mehreren tauſend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier iſt ſie vorhanden, und folglich muſs ſie möglich ſeyn. Aber in der Metaphyſik kann man kein einziges Buch der Art aufweiſen, und ſagen: hier findet man etwas unumſtöſslich bewieſen, was kein Menſch aus der Erfahrung wiſſen kann, und nun kein Menſch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. daſs ein Gott iſt, u. ſ. w. (Pr. 33.).

11. Allein wenn es auch bisher noch keine feſtſtehende Metaphyſik gegeben hat, ſo iſt es doch nicht zu läugnen, daſs es metaphyſiſche Sätze in der menſchlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daſeyn Gottes, und der Unſterblichkeit der Seele. Dieſe Fragen ſind von der Art, daſs die Erfahrung ſie nicht beantworten kann, die alſo wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflöſung erwarten. Man kann daher fragen: wie kömmt die Vernunft auf dieſe Fragen? und wie ſind ſie zu beantworten? Wir ſehen daraus, daſs in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphyſik (*metaphyſica naturalis*) liegt, das heiſst eben, daſs die Vernunft, wenn man auch alle Metaphyſik aufgeben wollte, ſich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweiſen läſst. Und ſo entſteht daher wieder die beſondere Aufgabe:

Wie iſt Metaphyſik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entſpringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menſchen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden ſich aber in jener natürlichen Metaphyſik auch Widerſprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieſes. Bei dieſer Ungewiſsheit und dieſen Widerſprüchen dringt die Vernunft auf Entſcheidung und Auflöſung dieſer Widerſprüche, und es muſs folglich entſchieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leiſten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieſes nicht möglich ſei. Dieſe Unterſuchung würde folglich unſre Vernunftkenntniſſe entweder erweitern, oder der Vernunft in Anſehung ihrer Wiſsbegierde Grenzen ſetzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wiſſenſchaftliche Metaphyſik liefern, von der alſo ebenfalls die beſondere Aufgabe iſt:

Wie iſt die Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

13. Wenn wir alfo das Vermögen unfrer Vernunft unterfuchen, und nachforfchen, wie fie auf obige Fragen kömmt, und ob fie im Stande fei, fie zu beantworten, oder nicht, fo mufs nothwendig eine Wiffenfchaft daraus entftehen, welche Metaphyfik heifst; und die Frage: wie ift fie möglich? wird mit unfrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöfet. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Anfehung diefer Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, fo bleibt fie in ewigem Streite mit fich felbft, und es entfpringen daraus entweder partheiifche und einfeitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelfucht (Scepticismus), weil man jenen einfeitigen Behauptungen, die fich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heifsen), eben fo fcheinbare entgegenfetzen kann, und daher endlich nicht weifs, woran man fich halten foll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelfucht fallen mufs (M. I. 26. C. 22).

14. Es ift fchon *a priori* einzufehen, dafs die wiffenfchaftliche Metaphyfik nicht von grofser Weitläuftigkeit feyn kann, weil die Vernunft es blofs mit fich felbft zu thun hat. Beträfe diefe Wiffenfchaft die Natur, fo müfste fie fo weitläuftig feyn, als die Natur felbft unerfchöpflich ift. Allein die Vernunft ift nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über fich felbft und das, was fie *a priori* fragt, nebft der Beantwortung derfelben begrenzt und nicht von grofsem Umfang feyn können. Es mufs ohne grofse Weitläuftigkeit können unterfucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Anfehung der Erfahrung reicht;

b. wie grofs ihr Umfang ift;

c. welches ihre Grenzen find, oder wie weit fie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntniffe hervorzubringen (M. 127. C. 23.).

15. Das ift es, was nun Kant in der Critik der Vernunft hat leiften wollen, und was alles mit der

Auflösung der Aufgabe: wie find fynthetifche Sätze *a priori* möglich? und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. Wie ift reine Mathematik möglich?
2. Wie ift reine Naturwiffenfchaft möglich?
3. Wie ift Metaphyfik überhaupt möglich?
4. Wie ift Metaphyfik als Wiffenfchaft möglich?

geleiftet wird. Um ihm aber zu folgen, und ihn wenigftens zu verftehen, mufs man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphyfik vorhanden, wie es fich denn auch wirklich fo verhält, und als müfste alfo alles von vorn unterfucht werden. Man mufs fich folglich nicht durch die Verfuche der Philofophen vor Kant irren laffen; fondern, ohne Anfangs mit ihm zu ftreiten, ganz nüchtern ihm folgen, feine Beweife prüfen, und fich bemühen, bei dem Sinne feiner Worte zu bleiben;

b. fich nicht abfchrecken laffen, wenn auch zuweilen die Gegenftände die Unterfuchung fchwierig machen, und es fchwer hält, fich anfänglich alles lichtvoll zu denken; oder wenn auch diefe oder jene Behauptung einer bisherigen Vorftellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerftehen fcheinen follte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. Practifche Aufgabe der reinen Vernunft. Hierunter verfteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten find, die die Vernunft, in fo fern fie es mit der Willensbeftimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundfätzen der critifchen Philofophie kann nehmlich der Wille nicht etwa blofs dadurch zum Wollen beftimmt werden, dafs ich von irgend einem Gegenftande, nach deffen Befitz und Genufs ich trachten könnte, einfehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Gefinnung, aus der mein Streben darnach entfpränge, noch mein Streben felbft moralifch, fondern blofs egoiftifch. Denn, gefetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenfchen Rückficht, fo wäre doch nicht diefe, fondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein felbft willen, welches nicht moralifch fondern egoiftifch wäre. Die für Andere noch fo wohlthätige Handlung würde fogleich aufhören, und unterbleiben, wenn fie mit meinem Wohl in keinem Zufammenhange weiter ftände, oder demfelben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt andrer der letzte Zweck meiner Thätigkeit feyn, fo wäre immer die Frage warum? Warum find Andere beffer als ich, warum foll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachfetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft gefinnt feyn, fo fragt fichs: wenn bin ich tugendhaft? Du magft nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Andrer Wohlfahrt beförderft, fo find wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im erften Fall handelft du egoiftifch oder felbftfüchtig, und im andern frage ich: warum bift du thöricht genug, Andrer Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundfätzen der kritifchen Philofophie ift es nun zwar das Sittengefetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen beftimmt, das heifst, nach welchem fich die Vernunft unabhängig von allem Einflufs der Erfahrung durch den Willen äufsert. Diefes Sittengefetz wird nehmlich nicht irgend wozu, fondern um fein felbft willen erfüllt, und befteht in der Allgemeinheit und (moralifchen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen beftimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer folchen Maxime beftehet aber darin, dafs fie Willensbeftimmung eines jeden Willens feyn foll, und die moralifche Nothwendigkeit darin, dafs das Gegentheil derfelben, als Grundfatz der Willensbeftimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar ift, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengefetz übertreten, fo machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch fogar es uns jedesmal als möglich denken, dafs alle Menfchen fo handeln follen.

18. Allein wenn wir auch das Sittengeſetz auf das vollkommenſte und bloſs um deſſelben willen erfüllten, ſo wäre dennoch unſer vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir ſind bedürftige Weſen, die nicht von ſich ſelbſt abhängen, und daher Wünſche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen ſelbſt ſtehet. Stünde es in unſrer Gewalt, unſre Wünſche zu erfüllen, ſo fragt ſichs: wann würden wir ſie erfüllen, vorausgeſetzt daſs wir immer vollkommen ſittlich gut geſinnt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieſer vollkommenſten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unſrer Bedürfniſſe erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt laſſen, wäre aber ein Widerſpruch. Daraus folgt, daſs wir neben dem Sittengeſetze noch eine andre Willensbeſtimmung haben, die uns unſre Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengeſetze nachſetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nehmlich die Befriedigung unſrer Bedürfniſſe und daraus entſpringenden Wünſche. Die vollkommenſte Erfüllung des Sittengeſetzes von bedürftigen Weſen heiſst Tugend, und die vollkommenſte Befriedigung ihrer dem Sittengeſetze nicht zuwiderlaufenden Wünſche heiſst Glückſeligkeit. Tugend und Glückſeligkeit ſind alſo zuſammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Weſens, folglich das höchſte Gut des Menſchen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm ſeine Vernunft aufgiebt. Die (allgemeine) practiſche Aufgabe der reinen Vernunft, die alle beſondern practiſchen Aufgaben in ſich ſchlieſst, iſt:

ſtrebe nach dem höchſten Gut.

(Pr. 225.)

19. Anmerk. Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entſpringen alſo zwar aus einerlei Vermögen, nehmlich aus der Vernunft, in ſo fern ſie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntniſs hervorbringt, oder den Willen beſtimmt; allein ſie ſind in ſo fern von einander unabhängig, daſs die erſte bloſs das Erkennen *a priori*, die andere das Wollen *a priori* betrifft. Nun iſt die Verknüpfung der beiden Elemente des höchſten Guts, Tugend und

Glückſeligkeit, ſynthetiſch, auch kann ich dieſe Verknüpfung nicht durch mich ſelbſt hervorbringen, daher entſtehen wieder über dieſe Aufgabe die ſpeculativen Fragen: ob es möglich iſt? und, wie es möglich iſt? welches eigentlich Aufgaben der reinen ſpeculativen Vernunft ſind, die aber aus dem Schooſse der practiſchen Vernunft entſpringen, nur aus *Datis* der practiſchen Vernunft aufgelöſet werden können, und daher zur Critik der practiſchen Vernunft gehören, ſ. übrigens Gut, höchſtes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19—24.
Deſſ. Prolegom §. 4. S. 33. §. 5. S. 41—43.
Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. 3. Hauptſt. Lehrſ. 2. 3. 4. S. 116. 119. 121.
Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. V. S. 225.
Lambert. Organon. Dianoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das iſt die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil iſt nehmlich der Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Andrer zu ſeinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft ſelbſt urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft iſt dann nicht ihr eigenes, ſondern dieſes fremde Urtheil, das ihr ein Andrer vorſchreibt, und ihr daher gleichſam ein Geſetz aufdringt, wie ſie urtheilen ſoll. Die Befreiung der Vernunft von dieſem Hang, in ihrem Urtheilen ſo zu verfahren, oder einem fremden Geſetz zu folgen, heiſst die Aufklärung.

2. Die Aufklärung iſt zwar in Theſi leicht, das heiſst, wenn man die Befreiung an und für ſich ſelbſt betrachtet, ohne auf das zu ſehen, was ſie vorausſetzt, ſo iſt nichts leichter, als daſs die Vernunft ſich ſelbſt das Geſetz gebe, und ſich daſſelbe von nichts anderm aufdringen laſſe, ſich kein Urtheil vorſchreiben laſſe, ſondern ſelbſt aus eigner Einſicht urtheile, ſo lange ſie innerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wiſſen will,

was ſie nicht wiſſen kann. Aber in Hypotheſi iſt die Aufklärung eine ſchwere und langſam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen ſieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich iſt. Denn

a. es iſt kaum zu verhüten, daſs die Vernunft nicht immer darnach ſtreben ſollte, Dinge zu erfahren, die ſie nicht wiſſen kann, z. B. wie es jenſeit des Grabes mit den Menſchen ausſehen mag, oder auch in der Geiſterwelt;

b. es wird auch nie an Menſchen fehlen, die mit viel Zuverſicht verſprechen, daſs ſie die Wiſsbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es muſs folglich nothwendig ſchwer ſeyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder ſie dabei zu erhalten, daſs ſie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und ſich keine Erkenntniſs des Ueberſinnlichen aufſchwatzen laſſe. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äuſsern, nehmlich nicht über die Grenzen des Wiſſens hinausgehen zu wollen, und ſich nicht vorurtheilen zu laſſen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und iſt ſehr ſchwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er iſt daher ſehr ſchicklich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, daſs man ſie immer in Thätigkeit erhalte, ſich jede Erkenntniſs von einem Gegenſtande klar zu machen, in ſich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das ſogar den weſentlichen Geſetzen des Verſtandes zuwider iſt, d. i. der Aberglaube (ſ. Aberglaube) heiſst vorzugsweiſe *(in ſenſu eminenti)* ein Vorurtheil. In dieſem Sinne kann man auch ſagen: die Aufklärung iſt die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube verſetzt in Blindheit, weil wider die Geſetze des Verſtandes erkennen, ganz im Finſtern tappen heiſst. Ja der Aberglaube fordert ſogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, daſs wir die Vernunft unterwerfen ſollen. Das heiſst, der Aberglaube macht das Bedürfniſs von etwas anderm, als unſrer Vernunft, geleitet zu werden, alſo ſich mit ſeiner

Vernunft leidend (passiv) zu verhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von diesem Bedürfnisse heisst eben Aufklärung. Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Uebersinnliche und unsern Zusammenhang mit demselben, und in diesem Sinne bestehet die wahre Aufklärung darin, dass man die Mittel zur moralischen Gesinnung nicht statt der Gesinnung selbst gelten lasse, und moralisch fest daran halte, dass man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und so ist Aufklärung, im subjectiven Sinn des Worts, die Maxime, jederzeit selbst zu denken. Wer nehmlich die Regel hat, jederzeit selbst zu denken, d. i. den obersten Probierstein der Wahrheit nie in etwas anderm, als in sich selbst, nehmlich in seiner eigenen Vernunft zu suchen, der ist aufgeklärt, dem fehlt es nicht an Aufklärung. Ein aufgeklärter Mann ist also nicht derjenige, der eine Menge von Kenntnissen besitzt, oder sehr gelehrt ist, viel gelernt hat. Denn wenn dieser alle seine Kenntnisse nur in seinem Gedächtnisse aufsammelt, und nie selbst darüber gedacht, sondern sie vielmehr auf Autorität angenommen hat, so ist er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an Aufklärung. Die Aufklärung bestehet nicht in dem, was man durch das Erkenntnissvermögen aufgesammelt hat, sondern in der Art, wie man das Erkenntnissvermögen überhaupt gebraucht, dass man nehmlich den negativen Grundsatz hat, sich nicht von andern so vordenken zu lassen, dass man ihnen bloss nachbete, sondern dass man selbst denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas aufgeklärt sei, bestehet darin, dass man sich selbst frage, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? z. B. wer, unbekümmert um den moralischen Werth seiner Gesinnungen und seines Lebens, glaubt, er werde Gott schon dadurch wohlgefällig, dass er an Christum und sein Verdienst glaube, das h. Abendmal ge-

nieſse und fleiſsig bete; der frage ſich nur, wenn er wiſſen will, ob er hierin gehörig aufgeklärt ſei, warum er das annehme? Geſetzt er fände, daſs er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an ſo geglaubt, immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehltritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; ſo frage er ſich nur: ob er auch nach ſolchen Gründen jederzeit, z. B. auch in ſeinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen ſei, was er von Kindheit an geglaubt und immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehler in ſeiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbeſſerung der Arbeit? ſo wird er gleich gewahr werden, daſs er im Aberglauben ſteckt, weil ſein Grund nicht allenthalben anzuwenden iſt. Geſetzt ferner, es bilde ſich Jemand ein, er fühle in ſich den Gnadenbeiſtand Gottes zum Guten; ſo würde hieraus folgen, daſs man das Gefühl der Vernunft, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beiſtand Gottes zu erkennen, vorziehen müſſe. Ein ſolcher Menſch frage ſich alſo nun ſelbſt: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in ſeinen Nahrungsgeſchäften, nicht weiter der Vernunft oder ſeinem Verſtande und ſeinem Nachdenken, ſondern ſeinem Gefühle folgen wolle? ſo wird er das gewiſs nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in ſchwierigen Fällen ſeiner Nahrungsgeſchäfte er weder aus noch ein wiſſen ſollte, daſs ſein Gnadengefühl lauter Schwärmerei iſt. Man braucht alſo hier nicht groſse theologiſche oder philoſophiſche Kenntniſſe, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von dieſen Gegenſtänden ſelbſt hergenommen oder objectiv ſind, ſondern jene Probe wird uns ſchon zurecht weiſen können. Sich dieſer Probe bedienen, heiſst aber, ſich ſeiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, ſie in allem ſeinen Denken und Thun wirkſam zu erhalten. Wer ſich alſo dieſer Probe bedient, der hat den Willen, ſich aufzuklären, und wer bei dieſer Probe findet, daſs ſeine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihm als allgemeine vernünftige Grundſätze dienen können, der iſt wirklich aufgeklärt, geſetzt, daſs es ihm auch an vielen Kenntniſſen mangelt.

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fliessenden Regeln, allgemeine Grundsätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menschen einer Zeit aufklären, ist sehr langwierig und schwer, denn es finden sich viele äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen seyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derselben sie verbieten, z. B. durch Inquisition; auch müssen Eltern selbst aufgeklärt seyn, deren Kinder aufgeklärt werden sollen, weil das Ansehen der Eltern sonst ein grosses Hinderniss der Aufklärung ist, und viele Vorurtheile aus dieser Quelle ihren Ursprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, geschrieben (B. Monatsschrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben Mangel der Entschliessung und des Muths ist. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (d. i. selbst zu denken), ist die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum viele Menschen gern Zeitlebens unmündig bleiben, nachdem sie die Natur schon längst für mündig erklärt hat.

III. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dass aber ein Publikum sich aufkläre, ist eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit lässt, unausbleiblich. Denn es werden sich immer einige Selbstdenkende finden, welche die Maxime selbst zu denken

um ſich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langſam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht iſt, es hernach ſelbſt diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieſes Joch zu tragen.

V. Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von ſeiner Vernunft in allen Stükken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muſs jederzeit frei ſeyn, der Privatgebrauch aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſeyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft iſt der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Leſewelt macht; der Privatgebrauch derſelben iſt der, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Geſellſchaft ſich eidlich unter einander verpflichten, in gewiſſen Dingen bei einer einmal feſtgeſetzten Einſicht und Ueberzeugung zu bleiben, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen ſtehende Volk zu führen; ſo iſt ein ſolcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geſchloſſen, um auf immer alle weitere Aufklärung in dieſen Dingen vom Menſchengeſchlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung im Fortſchreiten beſtehet. So etwas kann ein Volk nicht über ſich ſelbſt feſtſetzen, und alſo auch kein Monarch ſeinem Volke als Geſetz vorſchreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt ſehr viel daran, daſs ſich die Menſchen ihres eigenen Verſtandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionsſachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürſt (wie Friedrich), der erklärt, daſs er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz anſehe, dem Menſchen in Religionsdingen nichts vorzuſchreiben, verdient als ein ſolcher geprieſen zu werden, der, wenigſtens von Seiten der Regierung, die Menſchen für mündig erklärte.

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung ift aber vorzüglich die Religion, aber auch in Anfehung der Gefetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rückficht derfelben zu machen.

X. Ein gröfserer Grad bürgerlicher Freiheit fcheint der Freiheit des Geiftes des Volks vortheilhaft, und fetzt ihr doch unüberfteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig ift, um das Volk in Schranken zu halten, fo mufs fie die Aufklärung hindern; ift fie aber mächtig genug, und darf fie fich vor dem Volke nicht fürchten, fo darf fich auch die Freiheit des Geiftes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, fo wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, diefes wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es fogar auf die Grundfätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menfchen, der nun mehr als Mafchine ift, feiner Würde gemäfs zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.
Deff. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.
Deff. Abh. Was heifst: fich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatsfchr. 1786. S. 329 *)
Deff. Beantwortung der Frage: Was ift Aufklärung? Berlin. Monatsfchr. IV. B. 6. St.

Auflöfung.

Solution, *folutio*, *diffolution*. Diefen Namen führet der chemifche Einflufs der ruhenden Materien auf einander, fo fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.). So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaffer aufgelöfet, d. h. das Silber verbindet fich mit dem falpeterhalbfauern Gas aus der Salpeterfäure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derfelben entfteht, welches eben die chemifche

Wirkung des Scheidewaſſers auf das Silber iſt, und **Auflöſung** heiſst.

2. Da hierbei der vorige Zuſammenhang der Theile getrennt werden, und alſo ein Körper in die Zwiſchenräume des andern eindringen muſs, welches einen flüſſigen Zuſtand des eindringenden Körpers vorausſetzt, ſo muſs bei jeder Auflöſung wenigſtens der eine Körper flüſſig ſeyn. Daher der chemiſche Grundſatz: *corpora non agunt, niſi fluida*, die Körper wirken nicht chemiſch auf einander, wenn ſie nicht flüſſig ſind (**Gehler** phyſ. Wörterb. Art. **Auflöſung**).

3. Wenn alle und jede Theile zweier ſpecifiſch verſchiedenen Materien in derſelben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, ſo iſt die Auflöſung **abſolut vollkommen**, oder **vollſtändig**, und kann auch die **chemiſche Durchdringung** genannt werden. Aus dergleichen abſoluten Auflöſungen entſtehen durchſichtige Körper, z. B. das Glas aus einer **abſoluten** Auflöſung der Erden durch Alkalien auf dem **trockenen** Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erſt durch Feuer flüſſig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflöſungen ſind Wirkungen der Anziehung zwiſchen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflöſung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelöſten Theilchen der Materie zu ſ. **Anziehungskraft**. Wenn Auflöſung erfolgen ſoll, ſo muſs die Anziehung zwiſchen den Theilen verſchiedener Körper ſtärker ſeyn, als der Zuſammenhang der Theile jedes Körpers unter ſich, und die repulſiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zuſammengenommen ſind.

5. Ob die auflöſenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen ſind, eine vollſtändige Auflöſung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empiriſche Chemie gehört. Es fragt ſich hier nur, ob eine ſolche abſolute Auflöſung auch nur denkbar ſei. Nun iſt offenbar, daſs, ſo lange die Theile einer aufgelöſeten Materie noch **Klümpchen** (*moleculae* ſ. **Atomen**)

ſind, die Auflöſung derſelben nicht minder möglich ſei, als die Auflöſung der gröſsern Theile war. Ja, die Auflöſung muſs wirklich ſo lange fortgehen, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel (ſ. Auflöſungsmittel) und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil es alſo in ſolchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflöſung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflöſungsmittels enthielte, ſo muſs dieſes, als ein ununterbrochen zuſammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben ſo, weil es keinen Theil eben deſſelben Volumens der Auflöſung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſeten Materie enthielte, ſo muſs dieſes auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derſelben ganz einen und denſelben Raum erfüllen, ſo durchdringen ſie einander. Alſo würde eine vollkommen chemiſche Auflöſung eine (chemiſche) Durchdringung der Materien ſeyn, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre. Bei der mechaniſchen Durchdringung wird nehmlich gedacht, daſs bei der gröſsern Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, ſo daſs ſie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemiſchen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daſs die Materien nicht auſser einander, ſondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäſsen Raum einnehmen. Man nennt dieſes die Intusſuſception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Dieſe vollendete Theilung ins Unendliche faſst in dieſem Falle keinen Widerſpruch in ſich, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geſchwindigkeit (Acceleration) geſchieht. Ueber-

dem wächſt die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, ſo wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflöſung, und da die auflöſende Kraft continuirlich wirkt, ſo wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflöſung in einer anzugebenden (endlichen) Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer ſolchen chemiſchen Durchdringung zweier Materien iſt auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben. Wollte man aber dieſe vollſtändige Auflöſung nicht zugeben, ſo muſs man annehmen, ſie gehe nur ſo weit, bis gewiſſe kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulöſenden Materie in dem Auflöſungsmittel in geſetzten Weiten von einander ſchwimmen. Dann kann man aber nicht den mindeſten Grund angeben, warum dieſe Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöſet werden. Wollte man ſagen, das Auflöſungsmittel wirke nicht weiter; ſo mag das in der Natur, ſo weit die Erfahrung reicht, auch ſeine Richtigkeit haben. Es iſt hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflöſenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelöſete Klümpchen auflöſe, bis die Auflöſung vollendet iſt.

6. Das Volumen, was die Auflöſung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich ſeyn, welche die einander auflöſenden Materien vor der Miſchung einnahmen. Es kann aber auch kleiner oder gröſser ſeyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückſtoſſenden im Verhältniſſe ſtehen. Dieſes kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöſete Materie ſich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöſenden leichtern Mittel ſcheide. Denn die Anziehung des letztern, da ſie nach allen Seiten gleich ſtark geſchiehet, hebt ihren Widerſtand ſelbſt auf. Wollte man eine gewiſſe Klebrigkeit im Flüſſigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbände, ſo ſtimmt das nicht mit der groſsen Kraft zuſammen, die dergleichen aufgelöſete Materien, z. B. die Säuern, mit Waſſer verdünnt, auf metalliſche Körper ausüben, an die ſie ſich nicht bloſs anlegen, wie

es bei einer klebrichten Materie, in der ſie bloſs ſchwimmen, geſchehen müſste, ſondern die ſie mit einer groſſen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflöſungsmittels verbreiten.

7. Es iſt problematiſch, ob die Kunſt chemiſche Auflöſungskräfte, die eine vollſtändige Auflöſung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte ſie die Natur in ihrer vegetabiliſchen und animaliſchen Operation beweiſen. Vielleicht daſs ſie dadurch Materien erzeugt, die, ob ſie zwar gemiſcht ſind, doch keine Kunſt wiederum ſcheiden kann. Dieſe chemiſche Durchdringung könnte auch ſelbſt da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſet wird, ſo wie etwa der Wärmeſtoff die Körper durchdringt. Denn, wenn ſich der Wärmeſtoff etwa nur in die leeren Zwiſchenräume der Materie, die er erwärmt, vertheilte, ſo würde die feſte Subſtanz ſelbſt kalt bleiben, weil dieſe nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man ſich ſogar einen ſcheinbarlich freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe denken, z. B. der magnetiſcher Materie. Die magnetiſche Materie bedürfte dann nicht ſolcher offenen Gänge und leeren Zwiſchenräume im Eiſen, wie Euler annimmt. Und ſo vermeiden wir auch hier das abſolut Leere in der Naturwiſſenſchaft. Es iſt alſo nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüſſigen Körpers in des feſten innern Theile zu erklären.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung.

Auflöſungsmittel,

auflöſendes Mittel, auflöſendes Medium, Menſtruum, *menſtruum*, *menſtrue*, heiſsen diejenigen Körper, welche andere aufzulöſen geſchickt ſind; vornehmlich nennt man die flüſſigen ſo, welche man zur Auflöſung der feſten gebraucht. Bei jeder Auflöſung wirken ei-

gentlich beide Körper in einander, der aufgelöſete Körper löſet jederzeit auch das Menſtruum auf. Man muſs daher mit dem Wort Auflöſungsmittel nicht den falſchen Begriff verbinden, als ob das Auflöſungsmittel ſich allein thätig, und der feſte Körper oder die aufzulöſende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen ſind beides flüſſige Körper, und dann iſt es garnicht mehr ſchicklich, den einen als Auflöſungsmittel, den andern als aufgelöſtwerdenden zu betrachten. Wenn hingegen der eine feſt iſt, ſo muſs der flüſſige den ſtärkern Zuſammenhang ſeiner Theile trennen, und in dieſer Rückſicht etwas mehr thun, als in jener. Hier iſt es ſehr ſchicklich, den flüſſigen das Auflöſungsmittel zu nennen; man muſs nur nicht vergeſſen, daſs der feſte Körper ebenfalls wirkt, und das Menſtruum auflöſet (Gehler Art. Auflöſung. K. 98).

2. Der Name Menſtruum kommt von dem Wahn der Alchymiſten her, daſs eine vollkommene Auflöſung einen philoſophiſchen Monat, oder 40 Tage Zeit erfordere. (Gehler. Art. Auflöſungsmittel).

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 4. S. 96 ff.
Gehler. phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung und Auflöſungsmittel.

Aufmunterung,

excitatio, *encouragement.* Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Weſens, ſo daſs es dadurch bewogen wird, einem gewiſſen Zwecke nachzuſtreben. Zur Aufmunterung, ſittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beiſpiele. Sie ſetzen nehmlich die Thunlichkeit deſſen auſser Zweifel, was das Geſetz gebietet; und machen das anſchaulich, was die practiſche Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Weſen bewogen wird, dem Beiſpiele zu folgen und auch ſittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abſchn. S. 30.

Aufruhr.

S. Rebellion.

Aufftand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung,

Extenfion, *extenfio, extenfion, etendue, expanfion.* So heifst in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine ftetige Gröfse (*continuum*) einnimmt. Diefer Raum, oder diefe Zeit, gehört zur reinen Anfchauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine blofse Form der Sinnlichkeit im Gemüth ftatt findet, wenn die empirifche ftetige Gröfse, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden ift. Man mufs folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anfchauung verftehen, in welcher die Theile einer empirifchen ftetigen Gröfse fich befinden, und welche Oerter ebenfalls zufammen eine ftetige Gröfse ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, fondern nothwendig da ift. In diefer Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich ift fie rein, und zwar eine reine Anfchauung (C. 35. 66.). In diefer weitern Bedeutung des Worts fagt man: die Mathematik des Ausgedehnten (*mathefis extenforum*).

2. Man kann in diefer Ausdehnung, mithin auch in den empirifchen Gröfsen, die fie enthält (d. i. einer folchen, die mit Empfindung verbunden ift, und Körper, äufsere Erfcheinung, Materie, erfüllter Raum heifst), nichts als blofse Verhältniffe erkennen, nehmlich der Oerter derfelben: ob z. B. diefe Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung fetzt fchon etwas voraus, das in dem Ort ift. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct fich bewegen läfst, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

um dadurch einen Raum zu erzeugen, fo fetzt das nichts voraus, fondern ift die reine Erzeugung des (leeren, abfoluten) Raums felbft. Man nennt das die reine Conftruction durch Bewegung. Man denke fich nehmlich einen Punct, der fich fortbewegt, ein folcher Punct ift aber kein Körper, auch kein Repräfentant eines Körpers, fondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn fich nun diefer Punct fortbewegt, fo entfteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorftellung, und fo die Ausdehnung nach Einer Dimenfion, oder eine Linie in ftetigem Zufammenhange. Der Punct hat nehmlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müfste Spuren von fich zurücklaffen, wenn die Linie vorhanden feyn follte, fondern man mufs thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erft auf diefe Weife erzeugt wird; und diefes ift auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit folcher Schnelligkeit und dunkelm Bewufstfeyn vor fich gehet, dafs es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich aufser uns vorhanden wäre. Eben fo verhält es fich mit Erzeugung der Fläche, wenn fich die Linie nicht nach der Länge, fondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn fich die Fläche fo fortbewegt, als wenn fie fenkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derfelben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum mufs alfo fchon Raum vorhanden feyn, und diefe Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, fondern nur durch Erfahrung erkannt werden, dafs etwas beweglich fei. Aber Bewegung als Befchreibung (oder Erzeugung) eines Raums ift ein reiner Actus der fucceffiven Synthefis des Mannichfaltigen (einer folchen, die nach und nach gefchieht) in der äufsern Anfchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anfchauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, fondern fogar zur Transfcendentalphilofophie (welche von der Erzeugung der Vorftellungen *a priori* handelt), indem durch diefe Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

als reine Wiſſenſchaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Matheſis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Verſuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuſchaffen. Es iſt zu verwundern, daſs dieſer ſonſt ſo gründliche Kenner der critiſchen Philoſophie dennoch den richtigen Begriff der reinen transſcendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil ſie in derſelben zu Hauſe (*conceptus domesticus*) iſt. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von groſsem Scharfſinn, aber ſein Unternehmen kann ihm nicht gelungen ſeyn, und wenn es den Schein hat, ſo liegt es vielleicht darin, daſs die erſten beiden Lehrſätze aus Begriffen, und nicht aus Conſtruction der Begriffe bewieſen ſind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorſtellungen der Philoſophen vor Kant iſt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenſchaft, die an dem Körper auch unabhängig von unſerm Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, ſo daſs, wenn auch kein Weſen mit einem ſolchen Vorſtellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieſes behauptete Carteſius (*Princip. Philoſ. P. II. I.*). Sein Grund iſt theologiſch, weil Gott uns ſonſt betröge, welches ſich von Gott nicht denken laſſe. Dieſer Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, daſs die Erkenntniſs ja nichts weiter iſt, als die Beziehung unſrer Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, der ſelbſt vermittelſt des Erkenntniſsvermögens, (nehmlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelſt einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, deſſen weiterer Urſprung unerklärbar iſt) erzeugt wird. Dahingegen Carteſius ſich dieſe Gegenſtände als Dinge an ſich (ſ. An ſich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntniſsvermögens ſo vorhanden wären, wie wir ſie anſchauen. Wir wiſſen alſo nur nicht, was uns afficirt (ſ. Afficiren) und verurſacht, daſs wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unſere eigene Wirkung iſt. Denn es iſt nicht in unſerer Gewalt, zu machen, daſs wir jene Empfindung haben und

nicht diese; sondern dieses hängt von etwas ab, was nicht unser Gemüth ist. Allein was dieses sei, zu wissen, das liegt jenseits der Grenze aller sinnlichen Erkenntniss, und ist daher für Wesen, die bloss sinnlich erkennen, oder deren Erkenntniss nur auf Erfahrung eingeschränkt ist, nicht möglich. Denn gesetzt, wir könnten erkennen, was das sei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall ist, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine schöne Gegend in die Augen fällt, so ist doch dieses wieder eine Erkenntniss vermittelst der Sinne, und es ist von ihr wiederum die Frage: was ist das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand selbst ist ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine sinnliche Vorstellung, die ausser unsrer Vorstellung nicht als ausgedehnt vorhanden seyn kann. Wenn also Cartesius eine andere Erkenntniss von Gott verlangte, nehmlich die des Dinges an sich, vorausgesetzt, dass die Körper keine wirklichen Dinge an sich sind; so verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, sondern worauf uns bloss die Beschaffenheit unsers Verstandes hinleitet. Der Verstand denkt nehmlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Ursache derselben; wenn er diese aber auch fände, so würde er doch wieder nach der Ursache dieser Ursache fragen, und so seine Fragen ins Unendliche fortsetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen vollenden, und legt mit der absoluten Ursache, Gott, dem Verstande zwar ein Stillschweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine absolute Ursache nicht begreift, sondern bloss bedingte Ursachen kennt, und daher gern wieder nach der Ursache Gottes fragen möchte.

4. Locke ist derselben Meinung als Cartesius. Denn (*Ess. sur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII.* §. 9.) erklärt er diejenigen Eigenschaften des Körpers, die sich gar nicht von ihm trennen lassen, und deren eine die Ausdehnung ist, für ursprüngliche und erste. Er meint nun (§. 12.), es sei evident, dass ein solcher

Gegenstand außer uns, wie (in 3) Cartesius meint, vorhanden sei, von dem gewisse kleine unmerkliche Körperchen in unsre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewisse Bewegungen verursachten, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen ursprünglichen und ersten Eigenschaften hätten. Allein dadurch wird im geringsten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für sich sei, und wie sie entstehe, sondern die Vernunft muss sie für eine Wirkung Gottes, das ist, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, dass wir zwar die empirische Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einschliesst, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einschliesst, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was sehr merkwürdig ist, so können von dem leeren Raume, da er kein Körper ist, auch keine Körperchen ausströmen, die unsre Sinne rührten, oder sollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heisst kleine Nichtschen, die auf unsre Sinne wirken?

5. Wolf ist ebenfalls der Meinung, dass die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an sich gehört, und sagt (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 1773.): „Die Seele stellet sich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem grösten an bis auf das kleinste, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Grössen und Bewegungen nicht von einander unterscheiden, und aus ihrer Verwirrung entstehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können.“ Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt bestehe, und wie wir dazu kommen, dass wir sie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, dass der Raum, als ein Nichts, doch auf unsre Sinne wirken müsse, wenn die Ausdehnung ausser uns wirklich vorhanden sei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, dass wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da sei, dass also die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

einnehme, eigentlich nicht verſchieden ſei. Wenn man ſich einen Körper vorſtellt, ſagt Leibnitz (*Eſſais ſur l'Entendem. humain. Liv. II. ch. IV. p.* 63), ſo muſs man ſich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abſtract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abſtracte zur Ausdehnung wird." Die Widerlegung dieſer unrichtigen Vorſtellung im Artikel Raum.

7. Kant ſagt, die Ausdehnung iſt eine Eigenſchaft, die aus dem ſinnlichen Erkenntniſsvermögen entſtehet, und vermittelſt deren Erzeugung reine Anſchauungen und durch dieſe empiriſche Anſchauungen und Erfahrungsgegenſtände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelſt der Ausdehnung wird es uns möglich, daſs wir uns gewiſſe Empfindungen als Körper, andere als Gedanken vorſtellen, wovon die erſtern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt ſind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloſs ſich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anſchauung und Raum.

Kant. Crit der rein. Vern. Elementarl. I. Th §. 1. S. 35. — II. Abſchn §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Haupſt. II. Abſchn. § 24. *** S. 155*)

Carteſii Princ. Phil. p. II. §. 1.

Locke Eſſais ſur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.

Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen. §. 773.

Leibnitz Eſſais ſur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83. *edit. de Raſpe.*

Ausdehnungskraft.

S. Elaſticität.

Ausführlichkeit,

(logiſche) des Begriffs, *conceptus completus, concept complete*, ein Kunſtwort, deſſen ſich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man ſagt daher von dem Begriff eines Gegenſtandes, er ſei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und dieſe klar ſind (C. 755.*).

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, dafs man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die aufser ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar machet, so dafs man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmäfsige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gesinnung, 2. gesetzmäfsige Gesinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gesinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmäfsige Gesinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äufsern Gesetzlichkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschaudern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (Organon. Dianoiol. §. 10) bestehet die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, dafs ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwickelung desselben, und es ist klar, daſs dieses Verfahren nicht ins Unendliche gehet, sondern seine Grenzen hat. Lambert unterscheidet noch die Vollständigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit desselben, und setzt die letztere, wie wir gesehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erstere in der Zulänglichkeit derselben. Dieser Unterschied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammen ausdrückt; daher ist es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Begriffs verstehet. Dann ist die Vollständigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit seiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit seiner Merkmale. S. den Artikel: Entwickelung und Definition.

5. Es ist nicht zu läugnen, daſs das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwickelung desselben, durchaus nothwendig ist, um Licht in unsere Erkenntniſs zu bringen. Man hat sie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemiſsbraucht, indem man sich einbildete, unsre ganze Erkenntniſs bestehe in dieser Kunst der Entwickelung der Begriffe. Ein Beispiel hiervon ist das Verfahren der Dialectiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verstehen wollten, und daher die Menschen mit ihrer Scheinerkenntniſs blendeten und täuschten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf diesem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in seine Erklärungen der Begriffe schob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus seinen Erklärungen herleiten konnte. Dieser geübte Mathematiker bedachte nicht, daſs der Philosoph so gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität seiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müsse, daſs sein Begriff einen wirklichen Gegenstand habe, und kein Hirngespinst enthalte. Dazu ge-

hört aber mehr als eine bloſse Entwickelung des Begriffs, dazu wird eine Kunſt erfordert, von der die Logik nichts weiſs, nehmlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Critik der Erkenntniſsvermögen gegründete Metaphyſik, und das iſt es, was Kant hat liefern wollen.

Kant. Critik. der rein. Ver. Methodenl. I. Haupſt. I. Abſchn. I. S. 755*)
Lambert. Organon. Dianoiologie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis, interpretation de la revelation.* Wir finden in dem aufgeklärteſten Welttheile (Europa) alle Menſchen in einer Kirche (Geſellſchaft zur Befolgung der Tugendgeſetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Inſtrument dieſer Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Geſellſchaft zur Befolgung der Rechtsgeſetze als des Willens des Souverains) das Geſetzbuch iſt, iſt in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nehmlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug iſt, weil ein jeder daſſelbe nach ſeinem Privatnutzen modeln würde; ſo iſt es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder dieſelbe den Forderungen ſeiner phyſiſchen Selbſtliebe (der Befriedigung ſeiner Neigungen) gemäſs einrichten, und die Religion alſo ihren Zweck, Beſſerung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgeſetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das ſtaatsbürgerliche Geſetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) ſo befolgt werden muſs, als ſei der Wille des Souverains darin enthalten; ſo muſs auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Anſehen ſtehen, daſs ſie den Willen Gottes enthalte. Dieſes Anſehen der h. Schrift, oder der in derſelben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heiſst der Kirchenglaube; ſo wie man das Anſehen des Geſetzbuchs, welches in der Befolgung deſſelben durch einen jeden einzelnen Staats-

bürger besteht, den Staatsbürgergehorsam nennen kann. Bei der h. Schrift nehmlich, welche Gesinnungen nach Tugendgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Ansehen, welches der Kirchenglaube heisst, bei dem Gesetzbuche hingegen, welches bloss äusserliche Handlungen nach Rechtsgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas äusserliches, also eine äusserliche That, welche der Staatsbürgergehorsam, die Befolgung des bürgerlichen Gesetzes, genannt werden kann. Dieser Kirchenglaube ist Volksglaube, das ist, der Glaube derer, die nicht Religionsphilosophen sind, mithin gründet er sich bei ihnen nicht auf den Vernunfturspruug der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, so wenig als der Volksgehorsam, oder der Gehorsam derer gegen das bürgerliche Gesetzbuch, die nicht Rechtsphilosophen sind, auf den Vernunfturspruug der im Gesetzbuch enthaltenen Gesetze. Beide, der Volksglaube und der Volksgehorsam fordern also eine historische Beglaubigung des Ansehens der h. Schrift und des Gesetzbuchs durch die Deduction (Nachweisung) ihres (das Ansehen derselben gründenden) Ursprungs; d. h. es muss nachgewiesen werden, dass die h. Schrift inspirirt und das Gesetzbuch vom Souverain, als solches, promulgirt sei. Bei einem Gesetzbuche ist die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das gesetzliche Ansehen desselben, zur Befolgung der darin enthaltenen Gesetze, zu gründen. Das Ansehen einer h. Schrift hingegen gründet sich auf der Ueberlieferung, dass sie als solche von alten Zeiten her ist anerkannt worden, und da hier der Gesetzgeber weder auf Erden ist, noch den Verächter seiner Gesetze unmittelbar straft, so beruhet das Ansehen derselben auf Tradition, und folglich auf Geschichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet ist) enthält, muss erforscht werden. Das Bemühen, diesen Sinn anzugeben, heisst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angiebt, der Ausleger derselben. Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder gültige, drei aber un-

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung ſind. Die zwei gültigen Ausleger ſind:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrſamkeit (*interpres divinus*, *qui fallere poteſt*);

II. der authentiſche, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus*, *qui infallibilis eſt*);

die drei angeblichen Ausleger ſind:

III. der ſchwärmeriſche, das Gefühl;

IV. der geiſtlich deſpotiſche, die Kirche;

V. der weltlich despotiſche, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der, welcher den Willen des Geſetzgebers aus den Ausdrücken, deren ſich derſelbe bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muſs alſo auf dem hiſtoriſchen Wege, oder durch Geſchichte, Sprachkenntniſs, Alterthumskunde, Critik u. ſ. w., d. i. Gelehrſamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweiſen, ſondern auch den Sinn dieſer Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menſchen, welcher durch dieſe Schriftgelehrſamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforſcht und angiebt, von allen andern Hülfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abſtrahiren: ſo kann man ſagen, die Schriftgelehrſamkeit oder auch der Schriftgelehrte (abſtrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrſamkeit beſitzt, ſonſt noch iſt) iſt der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentiſche Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der untrügliche Ausleger deſſelben, und daher Niemand anders als der Geſetzgeber ſelbſt. Der authentiſche Ausleger der h. Schrift müſste alſo Gott ſelbſt ſeyn. Nun macht uns Gott (auſser der Offenbarung, denn dieſe ſoll eben erſt authentiſch ausgelegt werden,) ſeinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion iſt nehmlich die Erkenntniſs, daſs diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Vernunft für abſolut oder unbedingt (d. i. ohne alle Rückſicht auf ein wozu?) nothwendig erklärt werden, oder unſre Pflichten, der Wille Gottes ſind. Dieſe Religion iſt ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengeſetzes unſrer Vernunft, oder der Grundſatz unſre Pflichten zu erfüllen, ſetzt ſie nothwendig voraus. Es iſt unmöglich, daſs ein Weſen, welches Bedürfniſſe hat, die aus ſeiner Natur entſpringen, den Grundſatz habe, ſeine Pflichten in der ſinnlichen Welt, in welcher es ſich vermöge ſeiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei voraus zu ſetzen, daſs auch ſeine Bedürfniſſe und ſeine daraus entſpringenden Wünſche dann, wenn er ſie ſeinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müſste ſonſt ſeine Pflichten erfüllen, ohne alle Rückſicht auf ſeine Bedürfniſſe und Wünſche. Das iſt aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig ſeyn, und die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe nicht wünſchen, ſich widerſpricht. Da nun die Befriedigung unſrer Wünſche nicht von unſerm Willen, ſondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieſelbe doch unſrer Befolgung des Moralgeſetzes untergeordnet ſeyn ſoll, ſo folgt, daſs ſie, in dieſem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Weſens abhängen muſs, welches die geſammte Natur mit allen ihren Geſetzen in ſeiner Gewalt hat, und will, daſs wir jenen Grundſatz haben, und das Sittengeſetz befolgen ſollen. Folglich kann Niemand das Sittengeſetz aufrichtig befolgen, oder bemühet ſeyn, nach jenem Grundſatze zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Vorausſezzung fordert das Daſeyn Gottes. Geſetzt alſo auch, daſs der Tugendhafte ſich dieſes Glaubens nicht deutlich bewuſst wäre, ja ſelbſt theoretiſch das Daſeyn Gottes läugnete, ſo glaubt er dennoch in ſeinem Herzen an Gott, ſ. Gott. Dieſer Glaube heiſst der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in ſich enthält, die aus demſelben logiſch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heiſsen rein, wenn ihnen nichts empiriſches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemiſcht iſt; wenn alſo weder die Beſchaffen-

heit der Natur, noch die Ausſprüche der Offenbarung auf ſie einflieſsen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, ſo wie an die Offenbarung ſelbſt (der Kirchenglaube), iſt, weil er ein auſser der Vernunft liegendes Factum (nehmlich daſs eine Offenbarung vorhanden iſt, und dies oder jenes lehrt) vorausſetzt, empiriſch oder aus einer Erfahrung (vom Daſeyn und Inhalt einer Offenbarung) entſprungen. Der reine Religionsglaube iſt *a priori*, denn er iſt, wie wir geſehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moraliſchen Weſen. Der Offenbarungsglaube iſt, aber, eben weil er ſich auf ein Factum gründet, zufällig; es iſt ſehr wohl möglich, daſs ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiſs, oder ſich nicht davon überzeugen kann, daſs eine Offenbarung möglich ſei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demſelben entwickelte Vernunftreligion iſt nun der authentiſche Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiſs ich gewiſs, daſs ſie der Wille Gottes iſt, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden ſeyn, was der Vernunftreligion widerſpricht, ſonſt würde ſie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und ſie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äuſsern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geiſt der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn ſie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulöſen, und in den ethiſchen Naturzuſtand zurück zu treten) ſie für Offenbarung anerkennt, ſo muſs ſie zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entſchiedenen Willen Gottes gemäſs ausgelegt werden. Das heiſst, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges ſeyn, es müſste entweder etwas bloſs Erlaubtes, oder unſre Pflicht ſelbſt ſeyn. Stünde das bloſs Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zuſammenhange weiter mit unſrer Moralität, als bloſs dem, daſs es erlaubt wäre, ſo würde folgen, daſs wir noch durch ein anderes Verhalten das leiſten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mo-

ralifches Verhalten leiften können, nehmlich den Willen Gottes erfüllen. Diefe Folgerung würde nun den moralifchen Lebenswandel entweder überflüfsig oder unzulänglich machen; im erftern Falle wäre fie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerfpräche fie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für zulänglich für die Erwartungen des Menfchen (nehmlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralifchen Menfchen beftehet, weil diefer den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengefetz der Vernunft blofs erlaubt ift, fo mufs es als Zweck oder als Mittel mit unfern Pflichten in Verbindung ftehen. Als Zweck ift es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem fie Zweck an fich felbft ift; denn man kann feine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man fonft nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, fondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünfchten, alfo aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moralifch (abfolut gut), fondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn fie diefen Namen verdienen foll, mufs daher blofs darum gefchehen, weil fie Pflicht ift. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung feyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirifche Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, fo kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derfelben feyn.

3. Die reine Vernunftreligion ift alfo der authentifche Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn fie etwas für den Sinn derfelben erklärt, fo erklärt damit der Gefetzgeber fein Gefetz felbft. Denn das Moralgefetz ift der unmittelbare Wille der Gottheit, fobald alfo eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgefetzes gedeutet wird, fo find wir gewifs, dafs wir damit den Willen Gottes in diefer Stelle haben. So wie

nehmlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entsteht, wenn der Gesetzgeber selbst einer Stelle seines Gesetzbuches, welche etwa so dunkel ist, daſs der Sinn derselben zweifelhaft, oder daſs es selbst wahrscheinlich ist, sie habe ursprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln sollen, einen andern Sinn giebt und sie selbst auslegt, und damit seinen Willen erklärt, so ist die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch stets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollständig, wie man meinen könnte, wenn man etwa sagen wollte, diese Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, daſs die reine Vernunftreligion, in Ansehung dessen, was der Mensch zu thun hat, nicht unvollständig ist, da die Offenbarung nichts zu derselben hinzusetzen kann, was der Mensch auſser der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa solche Mittel, die sie befördern und zur Aufrechthaltung der sichtbaren Kirche abzwecken.

4. Verhältniſs dieser beiden Ausleger zu einander. Der doctrinale Ausleger ist der Zeit nach der erste. Das heiſst, die Geschichte, welche das Hülfsmittel zur Untersuchung des Ursprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung ist, die Kenntniſs der alten, jetzt todten Sprachen, worin die h. Schrift geschrieben ist, und die in den Ländern gesprochen wurde, wo die h. Schrift zuerst anerkannt wurde, und andre Kenntnisse, d. i. die Schriftgelehrsamkeit muſs den Ursprung und den Sinn der Offenbarung zuerst erforschen. Dann aber nimmt das Geschäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion seinen Anfang. Dieser authentische Ausleger ist der Würde nach der erste d. i. der oberste Ausleger. Der doctrinale Ausleger legt dem authentischen die Resultate seiner Untersuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widersprechendes darin findet, sondern daſs der Geist derselben ist, die Offenbarungsbedürftigen zur

reinen Vernunftreligion hinzuleiten, in dem Ausspruch bestehet: die h. Schrift kann das Ansehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes ist wirklich in derselben enthalten. Dieser Ausspruch ist hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweisen kann, dafs dasjenige, was Offenbarung seyn kann, und sein Ansehen als solche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung sei. Und so kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn sie ihn verlören, in einen ethischen Naturstand treten, d. h. alle gemeinschaftliche Bearbeitung ihrer selbst und andrer zur moralischen Besserung aufgeben würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn diese haben eben so ein auf göttliches Ansehen gegründetes ethisches Gesetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridisches Gesetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menschen Herzen geschriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir also nun in der h. Schrifft eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und sie, ihren äufsern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung seyn kann; so wäre es eine gänzliche Auflösung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethischen Naturstand, wenn man sie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte mufs daher, nachdem er zuerst ihr Ansehen beurkundet, und solches von dem reinen Religionsglauben zuoberst ist bestätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erforschen, aber sodann auch dem Religionsphilosophen (welches er selbst in einer und derselben physischen Person seyn kann, obwohl in Rücksicht auf Auslegung in zwei moralischen Personen ist) zur Prüfung und obersten Entscheidung vorlegen.

5. Wenn also die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, so mufs die reine Vernunftreligion zu oberst entscheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verstehen. Was sie nehmlich

lehrt, das mufs entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder fich auf Moralität gründen, oder felbft eine Pflicht feyn. Vorausgefetzt alfo, dafs ein Buch die Offenbarung enthalte, fo kann der blofs gelehrte Ausleger deffelben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunft, Sprachen, Alterthumskunde u. f. w. ausgerüftet wäre, aber etwa keine practifche Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wiffen, ob er fich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchft wahrfcheinlichen buchftäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen feyn, oder auch nur nichts für fie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn diefer Stelle des Offenbarungstextes, und fie müfste folglich einen den gelehrten Regeln der Exegefe nach weniger wahrfcheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moralifchen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weifs man nur die allgemeinen practifchen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unfern Handlungen vorfchreibt, mit Sicherheit, indem unfere eigene Vernunft fie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entfcheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zufammenftimmt, und daher den richtigen Sinn angiebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, dafs die reine Vernunftreligiou allein das dem Geifte nach verftehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchftaben nach lehrt und vorfchreibt. So lange nehmlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchftäblichen Sinn derfelben ftehen bleibt, weifs er blofs Lehren und Vorfchriften; erft dann, wenn er fich zum reinen Religionsglauben erhebt, fieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geift diefer Lehren und Vorfchriften ein. Sähe er aber auch dann noch diefen Sinn nicht ein, fo müfste offenbar diefe Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung feyn, oder die reine

Vernunftreligion mufs erft noch einen Sinn darin finden, das heifst, fie zu ihrem Zweck auslegen. So fammlet alfo der doctrinale Ausleger die Ausfprüche, Lehren und Vorfchriften der Offenbarung, um daraus ein Syftem zufammenzuftellen, für ein beftimmtes Volk und eine beftimmte Zeit, welches Syftem fich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Anfehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube ift. Der authentifche Ausleger zeigt, was diefes Syftem für einen moralifchen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch diefen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das Syftem felbft, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig ift. So wird alfo das kirchliche gemeine Wefen (die ethifche Gefellfchaft, welche die Kirche heifst) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet feyn mufs, weil fie für alle Menfchen gelten foll; die aber für diejenigen, welche das Anfehen der Offenbarung bedürfen, durch diefe eine befondere Stärke erhält (R. 162).

7. Beifpiel. Um diefes an einem Beifpiele zu zeigen, nimmt Kant Pfalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entfetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heifst nach Knapps Ueberfetzung: Gott läfst mich Rache *) fehn an meinen Feinden. Doch vertilg fie nicht! — fonft vergäfs es mein Volk: Sondern treib fie umher, durch deine Macht! Wirf fie hinab (in die Cifterne)! Herr unfer Schild! Sünde ifts, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber lafs fie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Läftern. Vertilg fie im Grimm, vertilg fie, dafs fie nicht mehr find! Und alle Welt erkenne, dafs Gott Herr über Jacob fei! Dann mögen fie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) Luther überfetzt Luft; Michaelis und Knapp aber Rache.

gen umherirren, nach Speiſe, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) billigt dieſes Gebet, und ſetzt hinzu: „die Pſalmen ſind inſpirirt: wird in dieſen um Strafe gebeten, ſo kann es nicht unrecht ſeyn: und wir ſollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will alſo nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, ſondern das Sittengeſetz der Vernunft ſoll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforſchten buchſtäblichen Sinne ſchweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muſs erſt beſtimmt werden, was reine Vernunftreligion iſt. Das letztere iſt aber ein Widerſpruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerſt in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann dieſe doch, ihrem Urſprunge nach, nicht aus der Bibel entſpringen, weil ſie dieſem ihren Urſprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden ſoll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberſte Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Unding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. dieſe der oberſte Schriftausleger ſeyn müſſe? Offenbar widerſpricht der angeführten Stelle aus den Pſalmen eine andere im Neuen Teſtamente, nehmlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Teſtamente buchſtäblich verſtanden wird, Chriſtus ſagt nehmlich: „Ihr habt gehört, daſs geſagt iſt (nehmlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du ſollſt deinen Nächſten lieben und deinen Feind haſſen. Ich aber ſage euch: Liebet eure Feinde; ſegnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch haſſen; bittet für die, ſo euch beleidigen und verfolgen.“ Dieſe Stelle des Neuen Teſtaments iſt doch auch inſpirirt, das heiſst, beide ſollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können ſich daher einander nicht widerſprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausſchlag, nach ihm kann der buchſtäbliche Sinn in der Stelle aus den Pſalmen, wenn ſie zur Offenba-

rung als solcher gehören soll, nicht statt finden. Man muss daher bei derselben entweder eine moralische, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäſse Auslegung annehmen, oder zugeben, daſs diese Stelle gar nicht im moralischen, sondern im juridischen Sinne zu verstehen, und in derselben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moralischen Oberherrn der Welt, die Rede sei. Soll eine moralische Auslegung der Stelle statt finden, so könnte man sagen, der Psalmist gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geistlichen Feinde, der bösen Neigungen. Diese müsse man allerdings wünschen so zu besiegen, daſs es uns ein moralisches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu seyn. Und in dem Psalm werde um Gottes Beistand dazu gebeten.

8. Ist aber diese Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, so bleibt noch die Annahme übrig, daſs in der ganzen Stelle keine moralische, sondern jüdisch-theokratische Vorstellung herrsche. Der Jude dachte sich nehmlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt seiner Staatsverfassung (politischen Regenten) und folglich als den obersten Richter. Der Psalmist stellt nun vor, wie er, im Proceſs mit seinen Feinden, seine Klage über sie vor diesen obersten Richter bringt, und darauf anträgt, seine Gegner auf das härteste zu bestrafen. Dadurch wird also gar nicht die Rachsucht, welche eine die Moralität angehende Gesinnung ist, gebilligt, sondern vielmehr ein Beispiel davon gegeben, daſs man im Staate sich nicht gegen seine Feinde selbst Recht verschaffen und sie bestrafen, sondern das Recht gegen sie und die Bestrafung derselben bei dem Richter nachsuchen müsse. Diese Vorstellung sichert wenigstens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt ist, auf noch so harte Bestrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridische Erlaubniſs (Befugniſs) nicht die moralische Erlaubniſs zur Rachsucht (welche eine Herzensgesinnung ist) gegeben wird. Nun ist aber der Geist des A. Testaments hauptsächlich L e g a l i t ä t, so wie der des N. Testaments M o r a l i t ä t. Eben so ist auch Röm. 12, 19. zu verstehen, wo es heiſst: d i e R a c h e (die Befugniſs zu

ſtrafen) iſt mein, ich will vergelten, ſpricht der Herr (5 Moſ. 32, 35). Man legt dieſe Stelle gemeiniglich als moraliſche Warnung vor Selbſtrache aus*), ob ſie gleich wahrſcheinlich nur andeutet, daſs die Chriſten das in jedem Staat geltende Geſetz beobachten ſollten, die Genugthuung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzuſuchen, ſo wie es in der jüdiſchen Theokratie geweſen ſei, da auch die Beſtrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache geweſen ſei.

9. Dieſe Behauptung Kants, daſs der reine Religionsglaube der oberſte Ausleger der Offenbarung ſeyn müſſe, iſt auch keine neue Maxime (Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, ſie enthielten eine Offenbarung, ſo gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer geſucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und vorausſetzt, in Uebereinſtimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphiloſophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, ſie legten ihr einen moraliſchen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den ſie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entſtanden wäre. Sondern ſie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine ſymboliſche Vorſtellung (oder Perſonificirung) der Eigenſchaften des einigen göttlichen Weſens. Sie gaben den mancherlei laſterhaften Handlungen und wilden aber doch ſchönen Träumereien ihrer Dichter einen myſtiſchen Sinn, und machten dadurch alles moraliſch. Auch die ſpätern Juden und ſelbſt die Chriſten deuteten auf dieſe Weiſe, jene das A. Teſtament und die Träume ihrer Rabbinen, dieſe das N. Teſtament, welches aber

*) *Semleri paraphraſis epiſtol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Ultionis enim quaſi amor hoc ſuadet, ut irae obſequamur; quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft fehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechfelfeitigen Liebe Chrifti und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechfelliebe zwifchen einem Bräutigam und feiner Braut vorgeftellt würden. Eben fo deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihete Paradies befchreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die fie Bedas nennen.

10. Wie ift es aber möglich, dafs der moralifche Sinn nicht zuweilen dem buchftäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen ift; fo dafs fich letzterm allemal ein moralifcher Sinn unterlegen läfst? Daher, weil lange vorher, ehe ein folcher Volksglaube entftand, die Anlage zu einer moralifchen Religion fchon in der menfchlichen Vernunft verborgen lag. Diefe Anlage äufserte fich freilich anfänglich blofs durch gottesdienftliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein folcher Volksglaube entfprang. Endlich veranlafsten jene rohe Aeufserungen der moralifchen Anlage des Menfchen angebliche Offenbarungen, und legten fo unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen überfinnlichen Urfprungs (nehmlich aus der im Menfchen befindlichen Anlage zur Moralität) in diefe Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens find. So mufs fich alfo jeder Glaubensfatz in einem folchen Volksglauben mit den moralifchen Glaubensfäzzen in Uebereinftimmung bringen laffen, da nothwendig in dem erftern etwas von dem Character der moralifchen Anlage zu finden feyn mufs, aus der er entfprungen ift.

11. Aber kann man eine folche moralifche Auslegung nicht der Unredlichkeit befchuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, dafs derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen folchen Sinn unterlegt, vorfätzlich täufche, indem er Andere wolle glauben machen, dafs die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch felbft wohl wiffe, dafs er nicht darin liege?

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, dass die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen muss, und die blosse Vernunft kann nicht (*a priori*) wissen, was ein Mensch müsse gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die blosse Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kömmt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Uebrigens kann man zugeben, dass der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und dass folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt bloss daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung abzweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, dass eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie stehet (oder sie

κατα ἀναλογιαν της πιστεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ist alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Geschichte der Privatmeinungen der ersten Lehrer der geoffenbarten Religion, sondern was in ihren Reden Göttliches ist, vortragen soll. Es kömmt nehmlich hierbei alles darauf an, daſs der Zweck, Besserung der Menschen, erreicht werde, hiernach muſs man in der Religion (obwohl nicht in der Geschichte, Hermeneutik u. s. w.) alles beurtheilen. So machte es Jesus selbst (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, dessen Bemühungen von denen der Jünger Jesu abwichen, aber dasselbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen muſsten, sagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menschen doch die Endabsicht der ganzen Offenbarung seyn muſs, so kann uns jeder historische Sinn einer Stelle (das, was sich der menschliche Verfasser dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralische abzweckt, in Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung sehr gleichgültig seyn. Lesen wir daher die Offenbarung als solche, so ist es uns schon hinreichend, wenn das, was wir in derselben lesen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unsrer Absicht diesen Sinn einem jeden andern bloſs historischen vor, der nichts Moralisches enthält, auf nichts Moralisches führt, und daher, in Rücksicht auf Moralität, todt ist an ihm selber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird also eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, so ist dieses nur unter der Voraussetzung möglich, daſs sie, als von Gott eingegebene (inspirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich sei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben) (2 Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ist also das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und also der Geist Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

rende) Wahrheit leitet" (Joh. 16. 13.). Diefer Geift Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden ift) belehrt uns über den Willen Gottes und belebt uns mit Grundfätzen zu Handlungen (eben durch die Vorftellung, dafs diefe Grundfätze der Wille des Herrn der Welt find). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, dafs es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er fich auf ein Factum gründet, auch der hiftorifche Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moralifche Vorfchriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er blofs aus der Moralität entfpringt, auch der moralifche Glaube heiffen kann). In jedem Kirchenglauben ift daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion ift. Alles Forfchen und Auslegen der Schrift mufs daher von dem Grundfatze ausgehen, diefen Geift darin zu fuchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchften Gut, zur Beftimmung des Menfchen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, fo fern fie von diefem Grundfatze zeugt (R. 161. f.).

III. Der fchwärmerifche Ausleger ift derjenige, welcher fich anmafst, das innere Gefühl, d. i. die Art, wie ein Menfch in Anfehung feiner Luft oder Unluft afficirt wird, an die Stelle des authentifchen Auslegers zu fetzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentifchen Auslegers ufurpirt. Das Gefühl, das manche daher das innere Licht nennen, foll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, fo wie den göttlichen Urfprung derfelben erkennen. Nun ift nicht zu leugnen, dafs wer fie lieft, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorfchriften und einen Antrieb fie zu befolgen fühlen mufs. Denn da die h. Schrift uns das Moralgefetz vorhält, wir uns aber daffelbe nicht ohne Achtung oder moralifches Gefühl vorftellen können (f. Achtung), fo mufs uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denfelben vorftellen, mit Ach-

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als diesen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was sie vorschreibt, allerdings, durch seine Zufriedenheit mit sich selbst, finden, dass sie von Gott sei (Joh. 7, 17.). Aber eben so, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniss der Gesetze, und dass diese moralisch sind, ableiten können, sondern das Gefühl vielmehr auf diese Erkenntniss folgt; eben so wenig kann aus diesem Gefühl abgeleitet werden, dass etwas der Wille Gottes sei, welches dasselbe ist mit der Forderung, dass etwas durchs Moralgesetz vorgeschrieben sei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, dass etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) sei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das sich bei der Lesung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einflusses Gottes auf die Abfassung der h. Schrift halten; a) weil wir sonst diese Wirkung nur Einer Ursache zuschreiben würden, da doch, wenn die Ursache einer Wirkung uns unbekannt ist, mehrere Ursachen derselben statt finden können; b) weil wir wissen, dass die Moralität des Gesezzes, und also der Lehre, welche in der h. Schrift vorgetragen wird, die Ursache unsers Gefühls ist; c) weil es sogar Pflicht ist, dieses Gefühl von dem Einfluss der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Gesetzes auf uns abzuleiten, indem sonst aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einflusses Gottes auf uns, so wie die Wirkung einer Naturursache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moralische Gefühl jedes Schwärmers in dieselbe Classe gesetzt, und so um seine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl ist aber, als solches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Wesen seyn müsste), sondern subjectiv (bloss eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt also nur bloss für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand sein Gefühl als einen Erkenntnissgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derselben, auf sein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, sondern es ist nur ein Zustand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prätendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger selbst auslegen, als über streitige Auslegungen zu entscheiden, sich herausnehmen, und dadurch in der That sich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Gesetze vorschreiben. Der eine ist der geistlich despotische, oder derjenige, der sich anmaſst vorzuschreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen soll, und daher auch das Amt des authentischen Auslegers usurpirt. Das geschieht, wenn die gröſsere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker, Geistliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchsetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entscheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft ist, so gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfasser eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, daſs der authentische Ausleger entscheiden müsse, und da im Staat der Sinn des Gesetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Repräsentanten des Souverains entschieden wird; so glaubt man, daſs auch in der Kirche der Sinn des Gesetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Repräsentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium versammelten Kleriker oder Geistlichen) müsse entschieden werden. Allein zwischen einem Staat und einer Kirche ist der Unterschied, daſs in dem erstern der Gesetzgeber in den Repräsentanten wirklich vorhanden, und also ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentisch ist; dahingegen in der Kirche Gott der Gesetzgeber ist, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geistlichen auszumitteln, was der Wille Gottes sei. Denn diese gröſsere Anzahl kann gerade den Gesinnungen nach die verderbtern,

oder den Kenntnissen nach die unwissendern in sich fassen, und daher den Willen Gottes am wenigsten treffen. Ja, da gemeiniglich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menschen in jeder Menschenclasse die kleinere ist, so folgt, dass gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes ist, durch die Mehrheit werde entschieden werden. Die Erfahrung hat das auch bestätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den christlichen Glauben gekommen sind, und die sogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräsentirenden Kleriker) verdammten Ketzer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geistlichen repräsentirte Kirche ist also ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrsamkeit, ja selbst dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, so kann er der geistlich despotische Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich despotische Ausleger, oder derjenige, der sich anmasst vorzuschreiben, wie der authentische und doctrinale Ausleger auslegen sollen, und daher nicht das Amt eines authentischen Auslegers usurpirt, sondern einen neuen Ausleger vorstellt, der bloss darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der schimärische Ausleger genannt werden kann. Dieser Ausleger ist der Staat, und seine Auslegung ist die unausstehlichste von allen. Denn der Staat, als solcher, ist weder Schriftgelehrter, noch Religionsphilosoph, und fordert darum nicht bloss den blinden Gehorsam, den die Kirche will, dessen Grundlage der sogenannte Köhlerglaube ist, sondern gleichsam das Verschliessen aller Sinne gegen Gründe, und also einen sinnlosen Gehorsam, der sich auf das *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas* gründet, und meint also, seine Glieder zum Glauben dressiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entspringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er sich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben so viel ist, das Amt gewisse Lehren und Symbole

durch ſeine in Händen habende Gewalt vorzuſchreiben, anmaſst, thut etwas, wovon er nichts verſteht, und wovon er nicht einmal weiſs, was er thut. Denn er glaubt nicht, daſs er die Schrift auszulegen ſich anmaſse, ſondern ſetzt gewiſſe Kleriker dazu feſt, welche den Sinn der h. Urkunde beſtimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorſchreiben ſollen. Dieſe bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen ſoll ein jeder andrer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wiſſen, warum gerade aus ihren Händen; denn ſollte es um der Gründe willen geſchehen, die ſie haben, ſo bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf dieſe Weiſe verfährt, ſo meint er, die Kirche lege aus, und er ſelbſt beſtimmt doch, wer der Repräſentant der Kirche hierin ſeyn ſoll, und macht ſich eben dadurch zum oberſten (aber ganz ſchimäriſchen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat muſs ſich alſo nie in die Auslegung der h. Schrift miſchen, ſondern nur dafür ſorgen, daſs es nicht an gelehrten und rechtſchaffenen Schriftgelehrten und Religionsphiloſophen fehle, und daſs ſie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterichtet, gebeſſert und getröſtet werden ſoll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber ſollte ſich der Staat nie in ihre Streitigkeiten miſchen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abſchn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, *guerre d'extermination*, *d'extirpation.* So heiſst ein Krieg, welcher nur durch die phyſiſche Vertilgung des einen Theils der Kriegführenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So ſagte *Louvois* zu *Meinders*, den der groſse Churfürſt Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich geſchickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die phyſiſche Vertilgung beider Theile treffen. Ein ſolcher Krieg muſs ſchlechterdings unerlaubt ſeyn. Denn durch einen ſolchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältniſs mehr ſtatt finden könnte. Folglich muſs auch der Gebrauch der Mittel zu einem ſolchen Kriege unerlaubt ſeyn.

2. Die Mittel, deren man ſich in einem Ausrottungskriege bedient, ſind Meuchelmord, Giftmiſcherei, Brechung der Capitulation, Anſtiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. ſ. w. Dieſe Mittel müſſen ſchlechterdings den Untergang derer nach ſich ziehen, gegen die ſie gebraucht werden. Denn ſie ſind niederträchtig, d. h. der Feind kann ſich dagegen nicht ſchützen, weil ſie nicht den Muth, ſondern nur die Verſchlagenheit des Angreifers vorausſetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die ſich derſelben bedienen, indem ſie bald nicht bloſs im Kriege, ſondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.
Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abſchn. §. 57. S. 222.

Auſser

mir, ἔξωθεν, *extra nos*, *hors de nous*. Dieſer Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) daſs der Gegenſtand, von dem er gebraucht wird, nicht ich ſelbſt, ſondern von mir (dem Subject) unterſchieden (*a nobis diverſum*) iſt. Das Object iſt nicht zugleich das Subject; oder

2) daſs der Gegenſtand, von dem er gebraucht wird, ſich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erſtern Sinne ſage ich, die Dinge an ſich

vel ad plane perdendum hoſtem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erſtere iſt der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete *Louvois* dem Churfürſten. *Puſendorf. de reb. geſt. Frid. Wilh. M. XVII.* 71.

find aufser mir, d. i. nicht blofs Vorftellungen meines Erkenntnifsvermögens, folglich nicht etwas von mir felbft; im andern Sinne ift das Buch, das ich lefe, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaifer Auguftus ift aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbefitz in der metaphyfifchen Rechtslehre ift der Befitz von etwas, das nicht aufser mir ift, im erftern Sinn des Worts. Der Befitz von etwas, das aufser mir ift, in der zweiten Bedeutung, ift ein empirifcher Befitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptft. §. I. S. 56.

Autokratie,

Fürftengewalt, Selbftherrfchaft, Alleinherrfchaft, αὐτοκρατορία, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrfchergewalt, die keine andre neben ihr weiter vorausfetzt.

1. Man kann fich nehmlich eine Herrfchergewalt denken, die einer andern unterworfen ift, und eine Herrfchergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erftere ift der Monarchie entgegengefetzt, die letztere der Ariftokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in folchen Erzeugungen, welche von unferm Verftande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie ift ein Aggregat vieler Subftanzen aufser einander; nun beftände jene Autokratie der Materie darin, dafs diefes Aggregat die alleinige Urfache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unferm Verftande nur dadurch begriffen werden können, wenn er fich diefelben als Zwecke denkt. Dann hätte nehmlich die Materie keinen andern Herrfcher neben fich, aus deffen Verftande fich die zweckmäfsige Einrichtung deffen, was doch Zweck ift, erklären liefse; diefes ift aber widerfprechend, weil Zwecke nur durch einen Verftand möglich find, und nicht durch ein blofses Aggregat aufser einander befindlicher Subftanzen. Zweck ift das, was nur als Product einer Urfache im in-

nern Sinn vorgestellt werden kann; Materie ist aber das, was blofs im äufsern Sinn vorhanden ist. Folglich widerspricht sich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrschung eines Staats, wo nur Einer herrscht, eine Autokratie weil der Herrscher Niemand neben sich hat, dessen Wille mit dem seinigen zusammen verbunden herrschte; sondern er herrscht selbst, ohne dafs, wie in der Aristokratie, noch mehrere dabei concurriren. In diesem Sinne nennen sich manche regierende Herrn Selbstherrscher. (Z. 25.).

4. Der Ausdruck Monarchie statt Autokratie ist nicht dem Begriffe der letztern angemessen; denn Monarchie bedeutet die höchste Herrschaft, Autokratie aber die völlige, oder Alleinherrschaft. Der Autokrator hat alle Gewalt, der Monarch hat die höchste Gewalt, der erste ist der wirkliche Souverain, der letztere repräsentirt ihn blofs (K. 209.).

Kant. Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.
Deff. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. *** S. 25.
Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abschn. §. 51. S. 209.

Autonomie

des Willens, *autonomia*, *autonomie*. Die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn (G. 98.) (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens. G. 87.).

1. Die ganze practische Gesetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengesetz gegeben wird, gründet sich, in so fern wir diese Gesetzgebung an und für sich selbst betrachten (objectiv), auf einer Regel, von der sich alle Sittengesetze müssen ableiten lassen. Diese Regel soll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweisung zu seyn, wie wir unsre Wünsche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünsche zu thun, vielmehr fordert sie die Aufopferung eines jeden Wunsches, der sich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet also nicht auf Gegenstände, die

wir begehren möchten, die unſern Willen zum Wollen beſtimmen könnten. Da nun auf dieſe Weiſe der Wille, in ſo fern ihn bloſs das Sittengeſetz beſtimmen ſoll, keinen Gegenſtand des Begehrens hat, ſo bleibt weiter nichts übrig, als die Form ſeines Wollens, nehmlich daſs er nicht anders wolle, als ſo, daſs es Geſetz ſei, ſo zu wollen, wie er will. Dies iſt nun der oberſte Grundſatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches ſich ſo ausdrücken läſst:

> Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Dieſe Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. ſie iſt ſo gefaſst, daſs davon keine Ausnahme gilt, daſs es kein Weſen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöthig hatte, und eben das macht ſie fähig, ein Geſetz zu ſeyn; denn ein Geſetz für den Willen iſt eine ſolche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieſes Geſetz durch den Willen, der ihm unterworfen iſt, eben ſo allgemein befolgt werden ſollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgeſetzen geſchehen; ſo kann obiges Princip auch ſo ausgedrückt werden:

> Handle, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte.

2. Die practiſche Geſetzgebung gründet ſich aber ſubjectiv (d. h. wenn wir bloſs auf das Subject Rückſicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Geſetzgebung an und für ſich) auf den Zweck dieſes Subjects. Was kann nehmlich der Wille für einen Zweck haben bei allen ſeinen Handlungen? Denn dieſer Zweck muſs auch die Regel für ſeine Handlungen beſtimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen beſtimmen ſollen, ſo fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt alſo nichts übrig, als der Menſch ſelbſt, oder er muſs ſein eigener Zweck ſeyn. Da ſich nun dieſes aber

mit jedem Menſchen ſo verhält, ſo iſt dieſer ſubjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entſpringt alſo ein andrer Ausdruck des oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, nehmlich der:

Handle ſo, daſs du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloſs als Mittel braucheſt.

Ein vernünftiges Weſen hat nehmlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die ſich denken laſſen, ſind nur in vernünftigen Weſen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Weſen iſt nicht etwa bloſses Mittel zu einem andern Zwecke, ſondern Zweck an ſich ſelbſt.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide oberſten Grundſätze zuſammen nehmen:

a aus dem zweiten in (2), daſs der Wille eines jeden vernünftigen Weſens geſetzgebend ſei, weil der Grund ſeiner Geſetze in nichts anderm als in ſeiner eigenen Perſon liegt, nehmlich ein vernünftiges Weſen, es ſei daſſelbe nun ſelbſt, oder ein andres, nie bloſs als Mittel, ſondern als Zweck an und für ſich zu brauchen;

b. aus dem erſten in (1), daſs der Wille eines vernünftigen Weſens allgemein geſetzgebend ſei, weil er ſich nach keinen andern Maximen zu Handlungen beſtimmt, als nach ſolchen, durch die er wollen kann, daſs dieſe Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Weſen geltendes) Geſetz werde.

4. Dieſe Idee nun von dem Willen des vernünftigen Weſens, daſs er ein allgemein geſetzgebender Wille ſei, und er folglich in den Geſetzen, die er befolgt, lediglich von ſich ſelbſt abhängt, heiſst die Autonomie des Willens (M. II, 91 G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, nehmlich den:

Handle nur nach demjenigen Geſetze, durch welches du dich als allgemein

gesetzgebend betrachten kannst. (M. II. 95. G. 72.).

Dieser Grundsatz heisst das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille muss hiernach als einem Gesetz unterworfen angesehen werden, von dem er sich selbst als Urheber (als gesetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht bestehen können, müssen verworfen werden. Gesetzt, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu sagen, wenn es sein Vortheil erfordert,

so frage ich, kann diese Maxime mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung zusammen bestehen? Hier findet sich nun gleich,

a. dass es nicht die eigene Gesetzgebung ist, die das Gesetz giebt, sondern die Selbstliebe, denn der Vortheil dictirt das Gesetz;

b. dass es kein allgemeines Gesetz ist, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es sein Vortheil erfordert, soll es gelten.

Hieraus sehe ich nun, dass die Maxime kein Sittengesetz ist. Es fragt sich aber, ob sie nicht mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung bestehen kann. Da findet sich aber:

dass wenn es allgemeines Gesetz wäre, dass ein Mensch dann, wenn es sein Vortheil erforderte, die Unwahrheit sagen könnte, es einem solchen Menschen in diesem Fall gar nicht als Zweck, sondern bloss als Mittel, das seinem Vortheil dienstbar wäre, dienen würde.

Dies widerspricht aber meiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Gesetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Wesen, als Zweck an und für sich, betrachte. Folglich ist jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Diese Eigenschaft des Willens, dass er allgemein gesetzgebend ist, schliesst bei seiner Gesetzgebung alles Interesse aus, weil sonst dieses, und nicht der Wille, das Gesetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengesetze aussagen (die Imperativen) gar

keine Bedingungen (sie sind nicht hypothetisch); solche Sätze aber nennt man categorische Sätze. Darum sagt man, der oberste Grundsatz des Sittengesetzes ist ein categorischer Imperativ (M. II. 93. G. 71.).

7. Ein Wille, der unter Gesetzen stehet, kann vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn, z. B. der menschliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengesetz, s. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberst gesetzgebend ist, kann von keinem solchen Interesse abhängen. Denn hinge ein Wille von einem solchen Interesse ab, so würde es immer noch ein anderes Gesetz bedürfen, welches das Interesse gesetzmäſsig machte, und dasselbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Gesetz gelten könnte. Das heiſst, alles Interesse am Gesetz ist nicht zu oberst gesetzgebend, sondern allein der vom Interesse unabhängige Wille (M. II. 94. G. 72).

8. Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nehmlich nach einem Warum? Warum ist es Gesetz, nicht zu lügen? und weiſs darauf immer eine Antwort, z. B. um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um also durch ein Interesse den Willen an das Gesetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Gesetz, das er sich nicht selbst giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne daſs ihn ein andres Warum daran knüpft, als daſs es Gesetz ist. Das Gesetz interessirt, weil es Gesetz ist, und bloſs durch dieses reine Interesse am Gesetz ist der Wille daran gebunden, obwohl von diesem Interesse nicht abhängig, sondern das Gesetz gehet vor dem Interesse her, und entspringt nicht aus dem Interesse, sondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beschaffenheit des Willens eben seine Autonomie heiſst (M. II. 96. G. 93).

9. Diese Autonomie des Willens ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde ist der Werth von etwas, das nicht wozu, sondern um sein selbst willen da ist. So

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht blofs wozu brauchen läfst, sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es mufs aber bewiesen werden:

I. dafs gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. dafs es auch Realität habe, und kein Hirngespinst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste läfst sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn da findet sich, dafs alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nehmlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiele auch die Regel weg; oder es müfste eine Regel da seyn, die es mir zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Dafs aber dieses Princip kein Hirngespinst ist, folgt

a. daraus, dafs die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nehmlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, dafs er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, dafs, da er von allen fremden Gesetzen un-

abhängig ist, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schliesst, folglich der Wille nicht ohne Gesetze wirken kann, er sich selbst ein Gesetz seyn muss. Das ist aber **Autonomie** des Willens, die folglich mit **Freiheit** des Willens identisch ist. So sind also die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gesetzen und unter sittlichen Gesetzen ist eins und dasselbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Dass aber diese Freiheit kein Hirngespinst sei, da doch in der Natur alles nothwendig ist, folgt aus dem Daseyn der sittlichen Gesetze. Diese sind nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können also als moralische Wesen nicht bloss zur Natur oder sinnlichen Welt gehören, sonst müssten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterschied statt finden zwischen gut und böse. Folglich müssen wir als moralische Wesen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit nicht herrscht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an sich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft sich nicht nehmen läst, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die sich abweisen läst, sondern auf das Handeln, das sich nicht aufschieben läst, und wir müssen uns daher bei jeder moralischen Handlung als Dinge an sich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. **An sich**.

11. Wären wir nun **bloss** Glieder der intelligibeln Welt, so wie Gott, so würden alle unsre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn; denn wir hätten da kein andres Gesetz, als unser eigenes. Aber wir schauen uns zugleich als Glieder der sinnlichen Welt an, und als solche ist noch ein andres Gesetz in unsern Gliedern, wie **Paulus** sagt, und dadurch wird unser eigenes Gesetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gesetz der Triebe entgegen ist, und daher **sollen** alle unsre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäss seyn. Dieses categorische oder unbedingte **sollen** giebt nun den categorischen Imperativ der Sittlichkeit, und wir sehen nun, wie er möglich ist, nehm-

lich dadurch, daſs ein unbedingter, intelligibeler Wille durch ſein unbedingtes Geſetz den empiriſchen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen beſtimmt wird, beſchränkt und ſich unterwirft (G. II. 144. G. III.). Uebrigens läſst ſich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Daſeyn des Sittengeſetzes einſehen, aber nicht begreifen, wie ſie möglich ſei. Denn das hieſse die Freiheit begreifen, welches unmöglich iſt, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus ſeinen Urſachen, die aber ſtets mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und aller Freiheit entgegen ſind.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſch. S. 70 ff. — Die Auton. des Willens. S. 87. III. Abſchn. — Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der Begriff der Freih. als Schl. zur Aut. des Willens. S. 97. ff. III. Abſchn. — Wie iſt ein categor. Imperat. möglich. S. 111

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Geſchmacks. S. Geſchmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιώματα, *axiomata*, *axiomes*, ſind ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, ſo fern ſie unmittelbar gewiſs ſind (C. 760.); z. B. daſs drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, oder daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt.

I. Daſs zwiſchen zwei Puncten A und B nur Eine gerade Linie möglich iſt, iſt

1. ein Grundſatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in ſich, z. B. des Satzes, daſs wenn zwei Triangel (Fig. 7.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB ſo auf die Seite DE fällt, daſs der Punct A auf D, und der Punct B auf E falle, weil nehmlich die Seite AB der Seite DE gleich iſt; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich iſt, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, nach obigem Grundſatze auch BC auf EF fallen muſs. Denn zwiſchen B und C, welche zugleich die Puncte E und F ſind, iſt, nach dieſem Grundſatz, nur Eine gerade Linie möglich, fiele die Linie BC nun nicht auf EF, ſo müſsten nothwendig zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen den beiden Puncten ſtatt finden.

b. er iſt nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniſſen gegründet, ſondern in der unmittelbaren Anſchauung. Ich kann mir in Gedanken ſchlechterdings nicht zwiſchen den Puncten A und B zwei verſchiedene gerade Linien ſinnlich machen.

2. Dieſer Grundſatz iſt aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu verſuchen, ob es auch ſich in der Natur wirklich ſo verhält; ſondern ich weiſs es gewiſs, es iſt nicht anders möglich, und es muſs allenthalben in der Natur ſich ſo finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin verſetzt werden könnten, würde es anders ſeyn. Der Grundſatz iſt alſo nothwendig, denn das Gegentheil von ihm iſt nicht möglich, und er iſt allgemein, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich iſt er *a priori*, oder bloſs in der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit gegründet, weswegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Dieſer Grundſatz iſt ferner ſynthetiſch, d. i. das Prädicat, daſs nur Eine gerade Linie zwiſchen zwei Puncten möglich iſt, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der beiden Puncte, noch in dem Begriffe der geraden Linie, noch in der Verbindung aller dieſer Begriffe mit einander. Denn der Begriff des Puncts iſt, daſs er das im Raum iſt, was keine Theile hat, der Begriff der Linie, daſs ſie eine Länge ohne Breite iſt, und dieſe iſt gerade, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt ſind. Allein alle dieſe Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zuſammen etwas, woraus man folgern könnte, daſs zwiſchen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne ſich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, iſt

es nicht möglich, zu wissen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien dem andern Endpuncte zugekehrt seyn können. Ja es ist nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man sie sich noch nie sinnlich vorgestellt hätte. Hieraus folgt, dass in dem Grundsatze, von dem wir sprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, sondern dass Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die sinnliche Darstellung, wenn wir nehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Diese sinnliche Darstellung (die Construction) der geraden Linie ist das dritte vermittelnde Erkenntniss, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject synthetisch mit einander zu verbinden.

4. Dieser Grundsatz ist endlich unmittelbar gewiss, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewissheit desselben zu überzeugen, sondern ich darf mir das, was er aussagt, nur in Gedanken sinnlich vorstellen, so sehe ich gleich ein, dass es nicht anders seyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde sinnliche Darstellungen (Constructionen) als der der geraden Linie selbst.

II. In der Philosophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philosophie ist die Vernunfterkenntniss nach Begriffen, aber nicht nach sinnlichen Darstellungen *a priori* (Constructionen). Nun lassen sich zwei Begriffe nicht synthetisch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniss. Dieses dritte vermittelnde Erkenntniss kann aber nicht etwa auch ein Begriff seyn, denn dieser Begriff würde doch wieder etwas voraussetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verursachte, dass er nicht für ein Hirngespinst, sondern für einen Gedanken anerkannt werden müsste, der einen wirklichen Gegenstand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiss, sondern erst vermittelst des Gegenstandes, auf den sich der vermittelnde Begriff bezöge.

2. Die Philosophie hat nun zwar auch synthetische Grundsätze *a priori*, aber sie unterscheiden sich von

den Axiomen dadurch, dafs fie nicht unmittelbar gewis find, z. B. der Satz: alles, was gefchieht, hat feine Urfache. In diefem Satze liegt auch das Prädicat Urfache nicht in dem, was gefchieht, auch ift die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich ift es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Urfache vorausfetzen) davon abgeleitet werden, ein fynthetifcher Grundfatz *a priori*. Allein das dritte, worauf fich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, ift, dafs in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weife beftimmt werden mufs. Da alles, was gefchieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas anderm hergehet, und auch unfre Wahrnehmungen auf einander folgen, fo würden wir nicht unfre (fubjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Befchaffenheiten auf einander unterfcheiden können, und nicht wiffen, ob B auf A wirklich, oder nur in unfrer Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge als nothwendig beftimmt würde. Das gefchieht nun durch den Begriff der Urfache und Wirkung, indem das, was ich Urfache nenne, nichts anders als die Vorftellung von etwas ift, was nothwendig vor etwas anderm hergehet, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Urfache folgt. Ich erkenne alfo die Gewifsheit jenes philofophifchen Grundfatzes aus der Nothwendigkeit deffelben, wenn ich Erfahrung und fubjective Wahrnehmung von einander foll unterfcheiden können. Folglich kann ich einen folchen Grundfatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Discurfive Grundfätze, oder folche, die fich auf Begriffen gründen, find alfo ganz etwas anders, als intuitive Grundfätze, oder folche, die durch unmittelbare Anfchauung erkannt werden. Die letztern find Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundfätze erklären. Die Axiomen find ohne allen Beweis gewifs, man darf fich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorftellen. Die discurfiven Grundfätze aber erfordern jederzeit noch eine befondere Art von Beweis, welchen Kant eine Deduction nennt. Der Beweis des Grundfatzes kann nehmlich nicht ob-

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn sonst wäre er ein Lehrsatz und jener höhere Satz der Grundsatz. Der Grundsatz aber ist ja derjenige Satz, der aller Erkenntniss seines Gegenstandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch subjectiv bewiesen, d. h. gezeigt werden, dass ohne ihn die Erkenntniss des Gegenstandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich seyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (subjectiven) Folge im Gemüthe zu unterscheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphysischen) Grundes. Ein solcher Beweis heisst die Deduction des Grundsatzes, und ist nöthig, weil sonst der Grundsatz falsch und erschlichen seyn könnte (M. I. 213. C. 188.). Die Axiomen oder mathematischen Grundsätze sind also evident, d. i. anschauend gewiss, die discursiven oder philosophischen Grundsätze sind zwar auch gewiss, aber doch nicht so einleuchtend, wie die Axiomen, s. Apodictisch. Man drückt die evidente Gewissheit eines Axioms gemeiniglich damit aus, dass man sagt, es ist so gewiss, als zweimal zwei vier ist. Das kann man aber von keinem synthetischen Satze der reinen aber transscendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, sagen. Dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, ist wohl nicht so einleuchtend gewiss, als dass 2 mal 2 vier ist, sonst hätte es Hume nicht bezweifelt.

4. Die Philosophie hat also keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundsätze so schlechthin gebieten, sondern muss jederzeit ihre Wahrheit deduciren, wenn sie dieselben so gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, dass Jedermann diesen Gebrauch ihr zugestehen soll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anschauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieses Princip ist selbst kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieses Princip soll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anschauungen beruhet, so wie diese wieder auf Axiomen beruhen, muss die Transscendentalphilosophie, d. i. die Philosophie von der Möglichkeit der Er-

kenntniſs *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II Hauptſt. S. 188. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anſchauung,

axiomata intuitionis, *axiomes d'intuition.*

1. Sie ſind wahre Axiomen (ſ. den vorhergehenden Artikel); nehmlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelſt der Conſtruction, in der Anſchauung des Gegenſtandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daſs zwei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einſehe, wenn ich mir drei Puncte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken ſinnlich vorſtelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philoſophen (man ſ. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundſatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundſätze iſt. Die unmittelbare Gewiſsheit eines Grundſatzes kann nehmlich entweder auf der Conſtruction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im erſten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Princips überhaupt (im weitern Sinne des Worts, ſ. Anfang) oder eines diſcurſiven oder philoſophiſchen Grundſatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anſchauung angegeben, oder den philoſophiſchen Grundſatz aufgeſtellt, nach welchem alle Axiomen der Anſchauungen für die ganze Natur gültig ſind. Es heiſst:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen.

ſollte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heiſsen:

Alle Erſcheinungen ſind, als Anſchauungen im Raum und in der Zeit, extenſive Gröſsen.

(M. I. 236. C. 202.) Kant will ſagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir ſinnlich wahrnehmen, muſs immer als eine ausgedehnte Gröſse wahrgenommen werden.

Daher kann uns keine ſinnliche Vorſtellung vorkommen, welche nicht ſo beſchaffen wäre. Die philoſophiſchen Grundſätze unterſcheiden ſich nun dadurch von den Axiomen, daſs ſie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (ſ. den vorhergehenden Artikel Axiomen); ſo auch dieſer.

4. Dieſe Deduction iſt nun folgende: Alle Erſcheinungen enthalten eine Anſchauung in Raum und Zeit, denn Erſcheinung iſt der unbeſtimmte Gegenſtand, der unſre Sinnlichkeit ſo afficirt (ſ. Afficiren), daſs dadurch eine Anſchauung deſſelben entſpringt, die allein unter den Bedingungen der Anſchauungen, Raum und Zeit, möglich iſt. Raum und Zeit ſind aber extenſive Gröſſen, folglich müſſen alle Erſcheinungen, als Anſchauungen in Raum und Zeit, extenſive (ausgedehnte) Gröſſen ſeyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erſcheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Menge vorhergegebener Theile (ſ. Aggregat) angeſchauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Gröſsen, z. B. der intenſiven, ſondern nur bei denen iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden (ſ. Apprehenſion). Unter dem Begriff einer extenſiven (ausgedehnten) Gröſse iſt nehmlich eine ſolche zu verſtehen, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, und alſo nothwendig vor dieſer hergehet (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, ſo klein ſie auch ſei, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit jeder, auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin den ſucceſſiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine beſtimmte Zeitgröſse erzeugt wird.

6. Wir können alſo keine Erſcheinungen anſchauen, als ſo, daſs die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Gröſse überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239 C. 204.). Die Axiomen drücken aber aus, wie ſinnliche Anſchauung *a priori* allein möglich iſt, oder die Bedingungen derſelben, oder wie allein das reine Bild (Schema) der äuſsern Er-

ſcheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns alſo in der Erfahrung nichts vorkommen, was ſich nicht nach dieſem Axiom richten müſste, eben ſo iſt es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein. Das ſind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröſsen (*quanta*) als ſolche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anſchauung, allein Schultz hat dieſe Axiomen erſt nachher entdeckt (ſ. Prüfung der Kant. Crit. Th. I. S. 219.). Man ſehe unten den Artikel Zahlformeln.

8. Auf dieſem Grundſatze (3) beruhet alſo die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt, die alle ihre Sätze *a priori* behauptet, auf Gegenſtände der Erfahrung gehen; wie iſt es möglich, daſs in der Erfahrung ſich alles ſo finden muſs, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenſtände der Erfahrung ſind ja nicht Dinge an ſich, die unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen vorhanden ſind, ſondern Erſcheinungen oder ſinnliche Vorſtellungen, auf die ſich am Ende alles unſer Denken beziehet. Dieſe ſinnlichen Vorſtellungen müſſen ſich aber nach den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens richten, und angeſchauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anſchauungen, als ſolche, welche der Verſtand ſich als ausgedehnte Gröſsen denkt, folglich müſſen auch alle Erſcheinungen ſowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt ſeyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt unterworfen ſeyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. S. 202. ff.
Deſſ. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der erſten Abtheilung.

Erklärung

der

im Texte und im Regifter gebrauchten Buchftaben.

C. bedeutet Critik der reinen Vernunft.
E. — — Kant, über eine Entdeckung.
G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
K. — — Kants Metaphyf. Rechtslehre.
M. I. — — Marginalien, erfter Theil.
M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
N. — — Metaphyf. Anfangsgr. der Naturlehre.
P. — — Critik der practifchen Vernunft.
Pr. — — Prolegomena.
R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
S. — — Kants fämmtliche kleine Schriften. Königsb. und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
U. — — Critik der Urtheilskraft.
W. — — Gegenwärtiges Encyclopädifches Wörterbuch der crit. Philof.
Z. — — Zum ewigen Frieden.

Die Zahlen bei den Buchftaben zeigen die Seitenzahlen, bei M aber die Nummer der Marginalien an.

Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig.	1.	zu	S.	44. 207.
—	2.	-	-	70.
—	3.	-	-	97.
—	4.	-	-	97.
—	5.	-	-	97.
—	6.	-	-	99.

— 7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und Fig. 10. S. 447. stehet auf der Kupfertafel zur zweiten Abtheilung.

Register

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

C. Vorrede erste Ausgab. 12.	W. 85.
C. Vorr. zweite Ausg. VIII.	W. 359.
C. 1,	W. 2. 10.
. 2,	. 1.
. 3,	. 12.
. 4,	. 14.
. 5,	. 15.
. 6,	. 18.
. 7,	. 18.
. 10,	. 190.
. 15,	. 200.
. 19,	. 384. 385. 389.
. 20*).	. 391.
. 21,	. 392.
. 22,	. 392. 393.
. 23,	. 393. 394.
. 27,	. 354.
. 29,	. 254. f.
. 31-37,	. 78.
. 32,	. 85.
. 33,	. . 85.
. 34,	. 89 265.
. 35,	. 78. 409.
. 36,	. 39. 79.
. 41,	. 256. 317.
. 42,	. 132*).
. 43,	. 272.
. 44,	. 80. 132*). 134.
. 50,	. 154. 269.
. 51,	. 40. 270.
. 58,	. 79.
. 59,	. 80. 132*). 261.
. 60,	. 20. 81. 85.
. 61,	. 82.
C. 62,	W. 83.
. 63,	. 83.
. 64,	. 85.
. 65,	. 409.
. 67,	. 259.
. 68,	. 322. 329. 330.
. 71,	. 262.
. 72,	. 270. 272.
. 73,	. 271.
. 74,	. 262.
. 75,	. 272.
. 76,	. 77.
. 77,	. 40.
. 79,	. 282.
. 89,	. 36. 122.
. 92,	. 76. 263.
. 93,	. 263.
. 95,	. 64.
. 101,	. 318.
. 104,	. 139.
. 105,	. 366.
. 107,	. 36.
. 108,	. 37.
. 125,	. 261.
. 131. f.	. 324.
. 133, f.	. 325.
. 135,	. 326.
. 137,	. 22. 327.
. 138. f.	. 325. 327.
. 155*)	. 411.
. 160,	. 332, 333.
. 162,	. 330.
. 179,	. 155.
. 180,	. 155.
. 185,	. 451.
. 189,	. 195.
. 190,	. 197.
. 191,	. 198.
. 199,	. 319.

C. 202, W. 329. 451. 452. 453.
. 203, . 453.
. 204, . 453.
. 213, . 15.
. 218, . 156.
. 219, . 332. 368.
. 220, . 163.
. 222, . 141. 149.
. 224, . 46. 167.
. 225, . 167.
. 227, . 168.
. 228, . 168.
. 229. . 46.
. 230, . 49.
. 231, . 224.
. 232, . 226.
. 233, . 171.
. 234, . 171.
. 235, . 333.
. 236, . 1 3.
. 237, . 333.
. 240, . 182.
. 243, . 171.
. 244, . 179. 183.
. 245, . 173.
. 247, . 180.
. 249, . 181.
. 252, . 178.
. 253, f. . 44. 179.
. 254, . 178
. 256, . 184. 186.
. 258, . 186. 188.
. 259, . 189.
. 281, . 44.
. 283, . 173.
. 298, . 265.
. 306, . 134.
. 307, . 131. 136.
. 310, . 140.
. 312, . 263.
. 316, . 130,
. 323, . 263.
. 326, . 130.
. 356, . 206.
. 358, . 210.
. 362. . 210.
. 365, . 215.
C. 377, W. 273.
. 379, . 215.
. 380, f. . 38.
. 393, . 101.
. 398, . 288.
. 403, . 240. 241.
. 448, . 299.
. 450, . 300.
. 451, . 301.
. 452, . 301.
. 454, . 290.
. 455, . 290.
. 456, . 291.
. 462, . 291.
. 463, . 291.
. 465, . 38.
. 470, . 374.
. 472, . 292.
. 473, . 292.
. 480, . 292.
. 481, . 292.
. 482, . 38.
. 486, . 43.
. 502. . 354.
. 503. . 354.
. 537, . 217.
. 543, . 217.
. 544. . 218.
. 548, . 292.
. 549, . 293.
. 550, . 293.
. 551, . 293.
. 552, . 293.
. 576, . 233.
. 581, . 294.
. 588, . 294.
. 656, . 125.
. 674, . 320.
. 685, . 90.
. 687, . 91.
. 688, . 94. 95.
. 689, . 96.
. 690, . 99.
. 692, . 102.
. 708, . 220.
. 725, . 282.
. 755 *), . 414.

C. 760, W. 101. 447.
. 762, . 75.
. 763, . 75.
. 764, . 321.
. 768, . 301.
. 786, . 399.
. 832, . 220.
. 833, . 220.
. 860, . 352.
. 861, . 353. 369.
. 862, . 369.
. 863, . 353.
. 869, . 282.
. 877, . 278.

E. 26, W. 42.
. 41, ff. . 141.
. 56, . 134.
. 68, . 20. 231.

G. 14. W. 69.
. 16, . 51.
. 17, . 221.
. 20, . 56.
. 30, . 408.
. 32, . 282.
. 38, . 69.
. 38 *), . 234.
. 47, . 254.
. 50 *), . 222.
. 63, . 254.
. 70, . 442. 443.
. 71, . 444.
. 72, . 444.
. 79, . 445.
. 87, . 440. 445.
. 93, . 444.
. 97, . 446.
. 98, . 440.
. 111, . 447.

K. 45. W. 247.
. 56, . 438. f.
. 71, . 296.
. 77, . 335.
. 98, . 231. 232.
. 102, . 252.
K. 106, W. 125.
. 114, . 125.
. 120, . 246. 247.
. 135, . 251.
. 145, . 247.
. 209, . 358. 440.
. 222, . 237. f.

M. I. 1, W. 2. 3. 10.
. 2, . 2. 5.
. 3, . 14. 16.
. 4, . 5.
. 5, . 14. 16.
. 6, . 12.
. 7, . 14.
. 8, . 18.
. 9, . 18.
. 11, . 192.
. 16, . 200.
. 17, . 200.
. 21, . 385.
. 22, . 389.
. 24, . 392.
. 25, . 392.
. 26, . 393.
. 27, . 393.
. 28, . 394.
. 38, . 78.
. 39, . 39. 79.
. 63, . 40.
. 69, . 80.
. 70, . 80.
. 71, . 81.
. 72, . 82.
. 73, . 83.
. 74, . 83.
. 79, . 272.
. 84, . 40.
. 120, . 37.
. 121, . 37.
. 149, . 326.
. 153, . 325.
. 154, . 325.
. 172, . 332. 333.
. 213, . 451.
. 215 . 195.
. 216, . 196.

M. I. 217. W. 197.
. 218. . 197.
. 219, . 198.
. 236, . 452. 453.
. 237, . 453.
. 239, . 453.
. 256, . 159.
. 259, . 163.
. 262, . 164.
. 264, . 47.
. 265, . 47. 165.
. 270, . 224.
. 271, . 224.
. 272, . 225.
. 273, . 226.
. 275, . 171.
. 276, . 171.
. 278, . 173.
. 279, . 173.
. 283, . 182. 272.
. 285, . 171.
. 287, . 179.
. 288, . 183.
. 289, . 173.
. 291, . 180.
. 292, . 181.
. 294, . 178.
. 395, . 45. 178.
. 297, . 44. 179.
. 303, . 184.
. 304, . 186.
. 305, . 186.
. 306, . 188.
. 307, . 189.
. 350, . 134.
. 352, . 136.
. 360, . 202.
. 398, . 208.
. 399, . 209.
. 400, . 209.
. 401, . 209.
. 402, . 210.
. 407, . 210.
. 410, . 211.
. 411, . 212.
. 412, . 211.
. 413, . 214.
M. I. 427. W. 215.
. 428. . 216.
. 429, . 38.
. 430, . 39.
. 501, . 299.
. 502, . 299.
. 503, . 300.
. 505, . 300.
. 506, . 301.
. 507, . 290.
. 508, . 290.
. 509, . 290.
. 510, . 290.
. 511, . 291.
. 512, . 291.
. 519, . 291.
. 520, . 291.
. 522, . 291.
. 523, . 291.
. 524, . 291.
. 530, . 291.
. 531, . 291.
. 532, . 291.
. 533, . 291.
. 540, . 292.
. 541, . 292.
. 540, . 292.
. 604, . 214.
. 605, . 214.
. 606, . 214.
. 616, . 217.
. 617, . 217.
. 624, . 217.
. 625, . 218.
. 626, . 217.
. 631, . 292.
. 633, . 293.
. 635, . 293.
. 637, . 293.
. 638, . 293.
. 670, . 294.
. 678, . 294.
. 741, . 83.
. 811, . 93. 94.
. 813, . 96.
. 815, . 101.
. 816, . 102.

M. I. 1001. W. 352.

M. II. 31. W. 221.
. 44. . 221.
. 91, . 442.
. 92, . 443.
. 93, . 444.
. 94, . 444.
. 96, . 443. 444.
. 107, . 445.
. 116, . 445.
. 128, . 446.
. 144, . 447.
. 323, . 295.
. 324, . 295.
. 325, . 295.
. 326, . 295.
. 450, . 237.
. 452, . 237.
. 453, . 248.
. 454, . 238.
. 456, . 237.
. 457, . 237.
. 461, . 235.
. 462, . 235.
. 463, . 235.
. 464, . 85.
. 465, . 239.
. 510, . 85.
. 737, . 296.
. 738, . 296.
. 739, . 296.
. 740,46. . 297.
. 749-2, . 85.
. 765, . 273.
. 835, . 297.
. 836, . 297.
. 841, . 298.
. 889-91 . 298.
. 902, . 336.
. 907, . 335.

N. 34. W. 302.
. 52. . 302.
. 53. . 304.
. 54 . 305.
. 59. . 306.

N. 60, W. 306.
. 61, . 308.
. 63, . 312.
. 67, . 312.
. 68, . 312.
. 70, . 313.
. 71, . 313. 381.
. 72, . 316.
. 95, ff. . 403. 404.
. 96 98, . 408.
. 100, . 373.
. 101, . 374. 376. 378.
. 104, . 381.
. 116, . 391.
. 117, . 328.
. 119, . 391.
. 121, . 391.

P. 18. W. 354.
. 22, . 321.
. 23, . 321.
. 58, . 445.
. 59, . 446.
. 83, . 223.
. 126, . 159. 69.
. 133, . 57. 254. f.
. 134, . 58. 60.
. 135, . 58. 60.
. 136, . 58.
. 137, . 57, 58.
. 138, . 54. 57.
. 139, . 54. 57.
. 140, . 254. f.
. 141, . 54.
. 142, . 54.
. 143, f. . 55.
. 144, . 60.
. 145, . 61.
. 146, . 61.
. 147, . 61. 63.
. 148, . 63.
. 149, . 63.
. 150, . 63. 64.
. 151, . 64.
. 152, . 64.
. 158, . 58.
. 176, . 154.

P. 176. W. 154.
. 204, . 295.
. 205, f. . 295.
. 225, . 396.
. 244, . 382.
. 246, . 282.
. 253, . 202.
. 254, . 228.

Pr. 24. W. 190.
. 25, . 201.
. 30, . 190.
. 31, . 193.
. 33, . 391.
. 41, . 385.
. 42, . 388.
. 43, . 389.
. 47, . 392.
. 49, . 319.
. 52-71. . 85.
. 62, . 133 *).
. 89, . 17.
. 91, . 453.
. 96, . 156.
. 104, . 141.
. 105, . 141.
. 112, . 4.
. 118, . 367.
. 119, . 367.
. 136, . 38.
. 173, . 282.
. 174, . 282.
. 205, . 140.

R. 10. *), W. 66.
. 11, . 65.
. 13, . 242.
. 14, . 243.
. 15, . 243. 244.
. 16, . 244. 245.
. 17, . 246.
. 18, . 242.
. 47*), . 431.
. 49-64. . 247-50.
. 81*), . 285.
. 95, . 125.
. 106, . 437.

R. 107, W. 437.
. 157, ff. . 432.
. 161, f. . 433.
. 162, . 419. 426.
. 164, f. . 435.
. 200*), 282.
. 229, . 107. 108.
. 250, . 110.
. 257, . 286.
. 359*), . 287.
. 260, . 111. 204. 287.
. 262, . 111.
. 263, . 111.
. 264, . 112.
. 267, . 31.
. 270, . 112. 115.
. 271, . 116.
. 273, . 116.
. 275, . 117. 399.
. 276, . 117.
. 278, . 118.
. 279, . 248.
. 281, . 118.
. 282, . 119.
. 283, . 119.
. 284*), . 120.
. 286, . 120.
. 286*), . 205.
. 296, . 115.
. 307, . 204.
. 308*), . 205.

U. XVII. W. 328.
. 7, . 233.
. 9, . 336.
. 10. . 237.
. 11, . 438.
. 14, . 254. f.
. 15, . 69. 237.
. 16, . 56. 57.
. 18, . 235.
. 20. . 235.
. 23, . 85.
. 24, . 128.
. 25, . 129.
. 87, . 334.

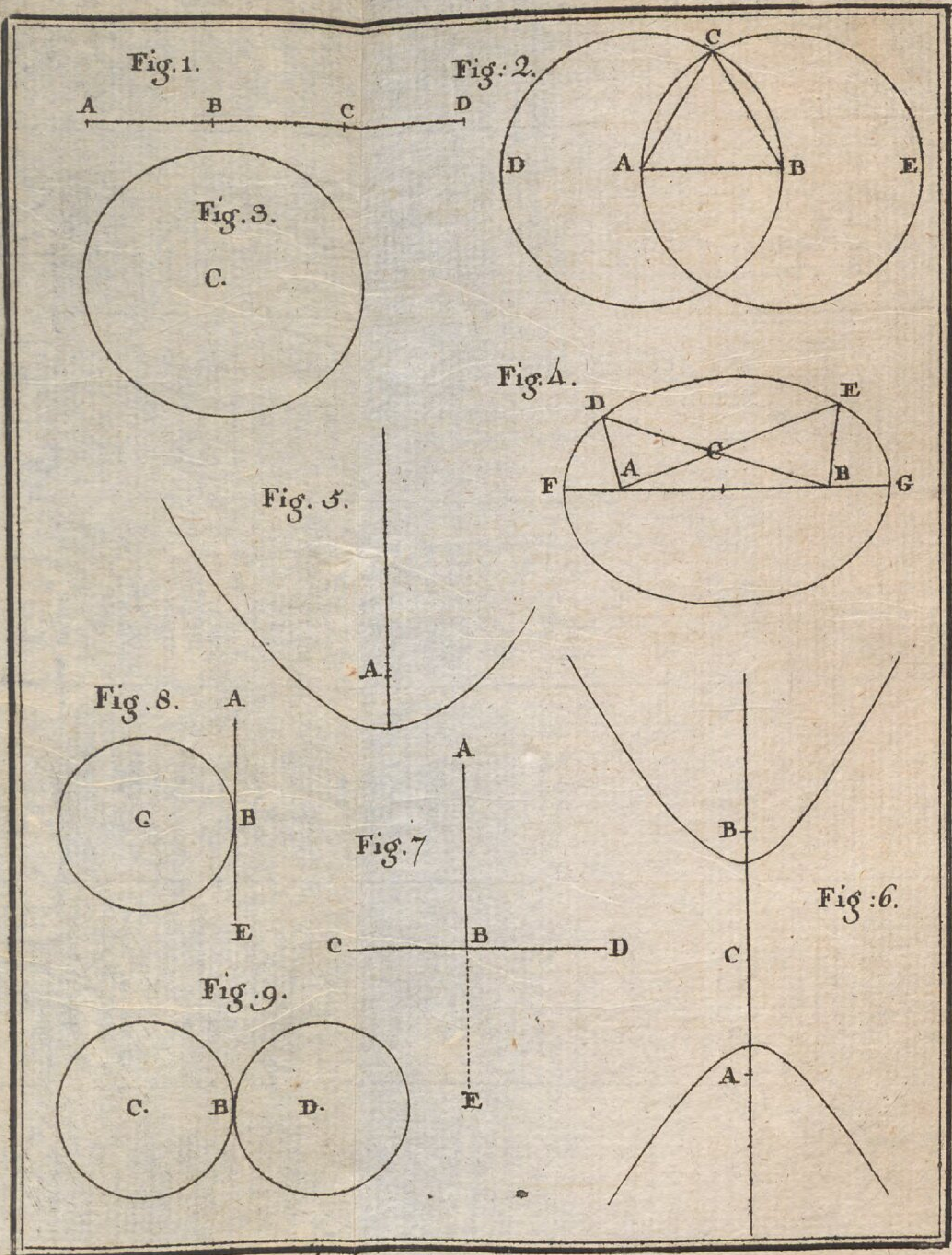
U. 95, W. 69.
. 96, . 67.
. 113, . 240.
. 121, . 188.
. 158, . 20.
. 201, . 361.
. 225, . 241.
. 234, . 296.
. 238, . 250.
. 249, . 273.
. 269, . 152.
. 313. f. . 297.
. 317, f. . 298.

U. 369, W. 335.
. 371, . 336.
. 372, . 440.
. 379, . 398.
. 385, . 335. 336.
. 443, . 282.
. 448, . 150. 151.
. 450, . 152.

Z. 12. W. 276. 437. f.
. 13, . 276.
. 14, . 277.
. 25, . 355. 440.

Folgende gröſstentheils, nicht dem ſorgfältigen Corrector, ſondern dem Abſchreiber des Manuſcripts zuzurechnende Fehler, ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzuſehen.

Seite 1	Zeile	9	ſtatt hinten lies hinter.
— 40	—	3	von unten, ſt. La Nie l. Locke.
— 42	—	4	ſt. von l. vor.
— 43	—	14	von unten, ſt. a l. C.
— 75	—	8	— — ſt. Affinität l. S. Affinität.
— 80	—		Ueberſchrift. ſt. Acſthetik l. Aeſthetik.
— 83	—	15	von unten, ſt. 741 l. 74.
— 87	—	22	ſt. ſie l. ihn.
— 97	—	8	ſt. durchlaufen l. durchlaufe.
— 117	—	7	von unten, ſt. Verletzung l. Verſetzung.
— 119	—	3	— — ſt. Sürrogat l. Surrogat.
— 121	—	14	ſt. C. S. 89. 4 l. C. 89, 4.
— 127	—	11	ſt. objectiv l. ſubjectiv.
— 130	—	2	von unten, ſt. kounte l. könnte,
— 134	—	8	des Textes von unten ſt. (15 l. (Analogie, 15.
— 161	—	16. 17.	ſt. das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der l. das iſt eine Verknüpfung zwiſchen beiden.
— 164	—	11	von unten, ſt. nun l. nur.
— 165	—	10	— — ſt. Aber l. Allein.
— —	—	1	— — ſt. oder ſich l. oder die ſich.
— 166	—	8	ſt. von l. bei.
— 172	—	11	von unten, ſt. ſtimmt mit l. ſtimmt dann mit,
— 183	—	1	— — ſt. P. l. Pr.
— 233	—	17	ſt. 21 l. U.
— 386	—	15	von unten, ſt. P. l. Pr.
— 388	—	4	ſt. P. l. Pr.
— 393	—	3	von unten ſt. 127 l. I, 27.
— 396	—	10	— — ſt. Pr. l. P.
— 408	—	16	ſt. K. l. N.
— 439	—	17	von unten, ſt. Ariſtokratie l. Autokratie.
— 447	—	5	ſt. III l. 111.
— —	—	6	von unten, ſt. Fig. 7. l. Fig. 10.


Fig. 1.
A B C D
Fig: 2.
C
D A B E
Fig. 3.
C.
Fig. 4.
D E
C
A B
F G
Fig. 5.
A.
Fig. 6.
B
C
A
Fig. 7
A
C B D
E
Fig. 8.
A
C B
E
Fig. 9.
C. B D.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

I. BD. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1798.

Baſtarderklärung,

Definitio hybrida, *definition hybride.* Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Geſetz zu handeln iſt ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben*), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Geſetz zu handeln, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider ſeine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, das einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, ſonſt wäre der Menſch nicht frei, ſondern er muſs in das Ueberſinnliche geſetzt werden, obwohl dieſer Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Geſetzgebung der Vernunft abzuweichen, iſt eigentlich nicht ein Vermögen, ſondern ein Unvermögen. Obige Erklärung ſetzt alſo den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falſches Licht, und iſt theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daſeyn des Sittengeſetzes vorausſetzt, einer überſinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden iſt, folglich iſt ſie eine Baſtarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXVIII.

Baukunſt,

architectura, architecture. So heiſst die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäſsig darzuſtellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Geſetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, ſo bedarf man dazu der Baukunſt. Denn man hat

1. einen Begriff, nehmlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darſtellen will; man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienſte geweihet iſt, errichten.

2. Einen ſolchen Gegenſtand bringt die Natur nie hervor, er iſt nur durch Kunſt möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menſchen hervor, aber als Kunſtproduct müſſen wir ſie dem Schöpfer zuſchreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, daſs man geſtehen müſste, es ſei zum öffentlichen Gottesdienſte be-

ſtimmt. Eben dieſe Beſtimmnng deſſelben, dieſer willkührliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunſt.

4. Der Tempel wird alſo errichtet zu der Abſicht, daſs er entweder wirklich zur Erreichung ſeines Zwecks dienen, oder doch dieſen Zweck ſinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darſtellen ſoll.

5. Endlich ſoll auch der Begriff äſthetiſch-zweckmäſsig dargeſtellt werden, d. h. ſo, daſs die Darſtellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unſrer Erkenntniſskräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine ſolche Luſt am Anſchauen deſſelben zu erwekken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils iſt, der Tempel iſt ſchön.

II. Bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt ſind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daſs man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienſte gebrauchen könne, oder daſs er wenigſtens ein ſolches Gebäude in der Wirklichkeit darſtelle, wenn es nur zu dieſer Abſicht dienen ſoll. Das iſt die Hauptſache. Wäre das Gebäude auch noch ſo ſchön, und erreichte dieſen Zweck nicht, ſo wäre es kein Tempel. Folglich muſs die Schönheit dieſem Gebrauch nachſtehen, und wird durch denſelben eingeſchränkt. Ich kann ſehr ſchöne Ideen von einem Gebäude haben, aber ſie können ſich vielleicht wohl zu einem Opernhauſe, aber nicht zu einem Tempel ſchicken, und die Ausführung derſelben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunſt iſt es nicht ſo, da iſt es die Hauptabſicht, Schönheit darzuſtellen. Die Statüe ſoll ſchön ſeyn, geſetzt, daſs ſie auch die Häſslichkeit idealiſirte.

2. Eben ſo ſind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obelisken u. d. gl. zum Ehrengedächtniſſe errichtet, zur Baukunſt gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tischlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunst hervorgebracht wird, heisst das Bauwerk, und das Wesentliche desselben ist immer, dass es zu einem gewissen Gebrauch angemessen ist (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der scharfsinnigsten Philosophen der neuesten Zeit, war der dritte Sohn eines lutherischen Predigers zu Wolmirstädt im Magdeburgschen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin sein Vater von Wolmirstädt 1713 als Garnisonprediger gegangen war.

Sein forschender Geist, der von allem Grund und Ursache wissen wollte, zeigte sich sehr frühe. Er studirte zu Halle unter der Leitung seines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Besonders aber legte er sich auf die Philosophie unter des berühmten Wolf Anführung, in dessen Fusstapfen er trat, und daher schon frühe den Entschluss fasste, ein philosophisches Werk zu schreiben, welches die allgemeinen Grundsätze der schönen Wissenschaften enthalten sollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735, 4, worin er die ersten Grundsätze seiner Aesthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Critik des Geschmacks heissen, und eine Metaphysik des Schönen seyn sollte. Baumgarten hatte die Hoffnung, die critische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln desselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Hoffnung war umsonst, und seine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder seine Criterien (Kennzeichen) des Schönen sind ihren vornehmsten Quellen nach empirisch, und es fragt sich immer noch, warum

man die Gegenſtände ſchön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muſs ſich unſer Geſchmacksurtheil durchaus nach dieſen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in ſolchen Erfahrungsregeln iſt. Statt daſs die Geſchmacksregeln das Geſchmacksurtheil beſtimmen ſollten, muſs vielmehr das Geſchmacksurtheil der Probirſtein der Richtigkeit der Geſchmacksregeln und Criterien des Schönen ſeyn (C. 35.). Baumgarten gab ſeine Aeſthetik oder Geſchmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aeſthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieſes Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft fortgeſetzt, auch ſchon, Halle 1748, ein Lehrbuch derſelben, unter dem Titel: Anfangsgründe aller ſchönen Wiſſenſchaften herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magiſter zu Halle philoſophiſche Vorleſungen mit Beifall, und wurde zum auſſerordentlichen Profeſſor der Philoſophie daſelbſt ernannt, aber 1740 als auſſerordentlicher Profeſſor derſelben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 ſchien ſeine Geſundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. deſſelben Monats ſtarb er am Schlagfluſſe. Er hinterlieſs den Ruhm eines der ſcharfſinnigſten Philoſophen und vortrefflichen Analyſten, d. h. eines Logikers, der in der Entwickelung der Begriffe eine groſse Stärke hatte. Aber eben dieſe letztere Eigenſchaft verleitete ihn auch, die Metaphyſik ſelbſt für einen Inbegriff von Analyſen zu halten, daher wir in ſeinem Syſtem derſelben auch ſo viel bloſs logiſches finden. Er kannte noch nicht den in Anſehung der Critik des menſchlichen Verſtandes ſo wichtigen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphyſiſcher Sätze nicht in den Geſetzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens aufſuchten, ſondern aus den metaphyſiſchen Begriffen ſelbſt entwickeln wollten. So fand

er (Metaphyſ. §. 18 – 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, der doch analytiſch und folglich bloſs logiſch iſt. Daher muſste ihm auch ſein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erſte Satz in dem letztern enthalten, ſo wäre er ebenfalls analytiſch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphyſik, ſ. Grund, Widerſpruch (Pr. 31.). Dieſes ſein berühmtes und, in Anſehung der darin enthaltenen Analyſe, claſſiſches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphyſica.* Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutſch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logiſchen Analyſis verſchaffte ihm in ſeinen Begriffen die gröſste Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphyſik iſt daher von Seiten der Analyſis immer noch ſchätzbar. Man findet in dem erſten Theil derſelben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ziemlich vollſtändig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 123.). Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Diſp. de ordine in audiendis philoſophicis (Nach welcher Ordnung man die philoſophiſchen Wiſſenſchaften hören muſs) Halle, 1738. 4.

Ethica philoſophica (Philoſophiſche Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philoſophiſche Briefe von Aletophilus; ein philoſophiſches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erſchienen ſind.

Allgemeine practiſche Philoſophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwiſſen des Verfaſſers ſchon vorher deutſch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erſt nach ſeinem Tode völlig herauskamen. S. ſein Leben und ſeine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Desf. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).
Adelung. Fortf. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl. Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis*, *official*. Der Vorsteher einer Kirche (R. 223.). Er ist eins der Stücke, wodurch sich eine Kirche, welche besiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden soll, von derjenigen unterscheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat blofs Diener, welche die Vernunfteinsicht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derselben in den Gesinnungen der Mitglieder der Kirche bemühet sind. Diese Diener sind also Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche besiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten ist, ohne dafs diejenigen, die Mitglieder der Kirche sind, sich von der Richtigkeit der Glaubenssätze, es sei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben ist. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, so mufs er sich blofs auf die Offenbarung stützen; nun verstehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müssen sie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Diese Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erste ist der Fall in solchen protestantischen Kirchen, deren Geistliche sich anmafsen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten blofs auf die Schrift, die sie entweder nach eigener Einsicht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorschrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholischen Kirche geboten, in der die Geistlichen zum Theil wirklich mit äufserlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn sind, z. B. der

Pabſt über den Kirchenſtaat, oder doch, als geiſtliche Herrn (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewiſſe, durch Gewalt unterſtützte, Herrſchaft ausüben, beſonders da, wo eine Inquiſition (geiſtliches Gericht zur Criminalunterſuchung des Glaubens der Menſchen) iſt. So ſollte noch 1796 der Profeſſor Ramon de Salas zu Salamanka Jahre lang mit Gefängniſsſtrafe gezüchtigt werden, weil er ſelbſt, ohne daſs man es ihm beweiſen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Groſsinquiſitor und die Mönche, die ihm das Urtheil ſprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214). I. Th. I. Abſchn. S. 237 (223). II. Abſchn. S. 251. (237).

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniſs, *ſignificatus*, *ſenſus*, *realitas objectiva*. Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muſs eine Bedeutung haben, heiſst, es muſs ein Object oder ein Gegenſtand gegeben ſeyn, auf den er ſich bezieht, oder der durch dieſen Begriff gedacht wird. Giebt es keinen ſolchen Gegenſtand, ſo iſt der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So ſind alle diejenigen Begriffe, die ſich nicht auf eine Anſchauung beziehen, durch welche uns allein Gegenſtände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Geſpenſt; es ſei denn, daſs das Sittengeſetz ſie nothwendig vorausſetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle ſie practiſche Bedeutung haben, d. h. ſich auf das moraliſche Handeln beziehen, das allein durch ſie möglich wird. Die reinen Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) ſind ohne Bedeutung und leer, wenn ſie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn so bestimmt, dass es vermittelst der Form des innern Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verstandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenstand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, durch den er Bedeutung bekömmt, und dadurch aufhört, ein bloßes Gedankenspiel zu seyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abstrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die bloße Vorstellung von Etwas, dessen Gegentheil nicht möglich ist, welches der bloße Begriff der logischen Nothwendigkeit ist. Aber nun weiß ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es so Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphysische Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenstande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Diesen Gegenstand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, dass sie sich ein Daseyn zu aller Zeit vorstellt. Was zu aller Zeit ist, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht seyn, folglich ist sein Gegentheil gar nicht möglich. Träfen wir also in der Erfahrung etwas an, von dem wir bestimmen könnten, dass es auf diese Art zur Zeit gehöre, nehmlich zu aller Zeit vorhanden sei, so würden wir uns dieses sein Daseyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntniss kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretische Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntniss keinen Gegenstand, der ihr Bedeutung giebt, so bedeutet sie gar nichts, so hat sie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es ist ein bloßes Hirngespinst, und ich erkenne durch sie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntniss objective Realität haben, so muss ihr ein Gegenstand gegeben werden können, das heisst, es muss dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann ist sie eine empirische oder Erfahrungserkenntniss), oder sie muss selbst zur Erfahrung nothwendig seyn (dann ist sie eine reine Erkenntniss). Sonst ist die Erkenntniss, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann bloss

gedacht, aber nichts erkannt. So kann man Gott eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenſtand zu dieſem Begriff iſt in keiner Erfahrung gegeben, auch iſt er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: daſs eine jede Veränderung ihre Urſache haben müſſe, vielmehr ſchneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Unterſuchung ab, wenn er ſich einmiſcht. Alles, was wir von Gott prädiciren, ſind Negationen oder Verneinungen ſinnlicher Eingeſchränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwiſſenheit u. ſ. w. möglich ſei, begreifen wir nicht. Als Erkenntniſſe ſind dieſe Begriffe alſo ohne Sinn und Bedeutung, ſo wie der Begriff Gott ſelbſt. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn ſie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenſtände im Raum und in der Zeit ſind Raum und Zeit nichts, ſie ſelbſt ſind reine Anſchauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müſſen, indem es uns unmöglich iſt, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgendwo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So ſind die Formen, in welche, durch unſre Sinnlichkeit, alle ſinnliche Gegenſtände gekleidet werden, und eben daher ſind alle Erfahrungsgegenſtände den Geſetzen der Mathematik (der Wiſſenſchaft von dieſen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muſs ſich nothwendig in der Körperwelt ſo finden. Dadurch alſo bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenſtand deſſelben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſ. vorher in 1. das Beiſpiel des Begriffs der Nothwendigkeit, welcher durch die Vorſtellung eines Daſeyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekömmt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f). Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſern Erkenntniſſen *a priori* objective Realität giebt, nehmlich, daſs ohne ſie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. Erfahrung.

b. practiſche Bedeutung oder Realität zum Handeln. Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretiſcher Rückſicht, nehmlich zum Behuf der Erkenntniſs geben; ſo kann er doch zum practiſchen Gebrauch Bedeutung bekommen, nehmlich durchs Moralgeſetz. So hat z. B. der Begriff der Urſache auf etwas Ueberſinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn dieſer Begriff verliert ſogleich ſeinen Sinn, wenn ich vom ſinnlichen Schema deſſelben abſtrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor dieſer Folge hergehet, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorherſeyn und Nachherſeyn möglich iſt, weg, ſo bleibt mir nur noch der logiſche Begriff des Erkenntniſsgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Urſache begreife. Da nun das Ueberſinnliche nicht in der Zeit iſt, ſo fällt die Möglichkeit weg, das Ueberſinnliche als wirkende Urſache (*cauſa noumenon*) zu erkennen. Indeſſen iſt Urſache ein reiner Verſtandesbegriff, und an ſich ſelbſt nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, ſondern gänzlich aus dem Verſtande entſprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Ueberſinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund iſt, wodurch aber eigentlich keine beſtimmte Urſache erkannt wird, und der Begriff keine theoretiſche Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an ſich denke (ſ. An ſich) oder nicht bloſs als Erſcheinung, ſondern als überſinnlichen Grund (*cauſa noumenon*) freier oder moraliſcher Handlungen (d. i. ſolcher, die nicht nach Naturgeſetzen beſtimmt werden), di von einer Erſcheinung, bei der keine Wirkung frei, ſondern jederzeit nothwendig iſt, nicht möglich ſind; ſo begreife ich mich und meine Cauſalität (Fähigkeit, Urſache freier Handlungen zu ſeyn) dadurch nicht. Allein, es iſt darin doch kein Widerſpruch, denn das Moralgeſetz (das reine practiſche Geſetz *a priori*), das mich zum Handeln beſtimmt, und alſo ſelbſt Cauſalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine ſolche Urſache zu denken, und ſo bekömmt dieſe Vorſtellung meiner, als einer intelligibeln Urſache, oder überſinnlichen Urſache freier Handlungen zwar

nicht theoretiſche Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practiſche oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, ſittlich gut zu handeln, welches ich doch ſoll (P. 86. f. 97.). Eben ſo verhält es ſich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practiſche anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfniſs.

Kant. Critik. der rein Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptſt. S. 185. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 294. f. III. Hauptſt. S. 300.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfniſs.

Eine ſubjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich iſt, aus einem Grunde, der in mir ſelbſt liegt, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſes Etwas ſubjectiv und daſſelbe Bedürfniſs, z. B. die Idee von Gott iſt Bedürfniſs der reinen Vernunft, es iſt derſelben unmöglich, dieſe Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft ſelbſt liegt, folglich aus einem ſubjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengeſetze nicht entſagen, welches ſie ſich ſelbſt giebt. Nun ſetzt aber das Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll, voraus, daſs meine Wünſche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entſpringen, auch befriedigt werden, wenn ich deſſen durch Befolgung des Sittengeſetzes würdig werde. Dies iſt nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Weſen die ganze Welt in ſeiner Gewalt hat, zugleich das Sittengeſetz will, und nach der Befolgung deſſelben das Schickſal der vernünftigen Weſen beſtimmt, d. h. wenn ein Gott iſt. Die Idee Gott iſt

alfo Bedürfnifs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengefetzes, welches fie doch befolgen foll. Diefer fubjective Grund der Idee eines Gottes ift für die practifche Vernunft objectiv gültig, f. Bedeutung. Ein folches Bedürfnifs der practifchen Vernunft kann ein practifches heifsen (P. 253.). Der Satz, den ich um eines folchen Bedürfniffes willen annehmen mufs, heifst ein Poftulat oder eine Forderung der practifchen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es ift ein Gott. Ein folches Bedürfnifs ift auf eine Pflicht gegründet, nehmlich nach dem höchften Gut (Tugend und Glückfeligkeit) zu ftreben (P. 256.). Dies fetzt voraus, dafs das höchfte Gut und folglich auch ein Gott, der es will, möglich fei. Dies ift alfo ein Bedürfnifs in fchlechthin nothwendiger Abficht, nehmlich das Sittengefetz zu erfüllen; aus diefer Abficht kann der Rechtfchaffene fagen, ich will, dafs ein Gott fei u. f. w. weil ich von meinem Intereffe daran nichts nachlaffen darf. (M. II. 362. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfnifs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu ftarken Getränken hat, mufs das Bedürfnifs haben, ftarke Getränke zu geniefsen. Denn fo lange er die Neigung dazu hat, liegt in feiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das ftarke Getränke nicht zu wollen. Er mufs alfo erft die Neigung ausrotten, dann allein kann auch fein Bedürfnifs aufhören (G. 38*). Ein folches Bedürfnifs der Neigung kann ein finnliches genannt werden.

3. Es giebt aber auch Bedürfniffe der reinen fpeculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem fpeculativen Gebrauche. So forfcht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es ift ihrer Natur, vermöge der fie immer die Vollendung aller Speculationen will, wefentlich, nach der oberften und letzten Urfache zu fragen. Da das der Vernunft wefentlich ift, fo ift es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat fie ein Bedürfnifs, eine oberfte Welturfache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäfsigkeit in der Natur zu erklären. Diefe Bedürfniffe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um diefes Bedürfniffes willen annehme, ift nicht fo nothwendig und unumftöfslich, als bei der practifchen Vernunft. Ein Satz

den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehme, heiſst eine Hypotheſe (C. 555), z. B. daſs eine vernünftige Urſache die Welt geſchaffen hat. Ich bedarf eines ſolchen Urgrundes nur, um meine forſchende Vernunft vollſtändig zu befriedigen (P. 256).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38.*) Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 226. S. 253. VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbſchaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugniſs,

facultas iuridica, *faculté juridique*. Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20 *). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, daſs ich ſie thue, kein Gebot der äuſsern Geſetzgebung (d. i. derjenigen, welche ſolche Pflichten der Menſchen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung ſie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, ſo iſt die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, daſs dadurch keinem Unrecht geſchieht, heiſst ihre Befugniſs; d. h. ſtelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch ſie Niemand Unrecht thue, ſo ſage ich, ich bin zu derſelben befugt.

2. Im Naturrecht (K. XXI.) hat ſich Kant über den Begriff der Befugniſs nicht ſo deutlich erklärt. Er ſagt: „Erlaubt iſt eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freiheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heiſst Befugniſs (*facultas iuridica*).“ Allem Anſehen nach ſpricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heiſst hier aber Freiheit? In ſeiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) ſetzt

Kant den Begriff der Befugniſs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derſelben voraus, indem er ſagt: „Freiheit iſt die Befugniſs, keinen äuſsern Geſetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiſtimmung habe geben können." Das iſt offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint ſeyn. Verſtehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moraliſche Freiheit, oder das Vermögen, nach moraliſchen Geſetzen zu handeln; ſo hieſse Befugniſs das Vermögen zu ſittlichen Handlungen, in ſo fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein ſittliches Gebot (Imperativ) entgegen ſtehet (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugniſs von Erlaubniſs (*facultas moralis*) nicht unterſchieden, und Befugniſs kein Rechtsbegriff, ſondern ein Sittenbegriff.

3. Ich ſtimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugniſs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, daſs der Begriff der Befugniſs allein in die Rechtslehre gehöre, und ſich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben ſo verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubniſs zur Pflichtmäſsigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugniſs wäre hiernach diejenige Beſchaffenheit einer Forderung, daſs auf ſie zu achten Niemandes Pflicht iſt, daſs ſie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander ſtreitet. Es iſt z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältniſſe ſtehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das iſt nicht möglich, ſonſt müſste der feindliche Soldat die Pflicht haben, ſich tödten zu laſſen, weil alles Recht ſich auf eine ihm correſpondirende Pflicht gründet. Er ſagt alſo, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf dieſe ſeine Forderung, ſondern wehrt ſich, ohne daſs er dadurch einer äuſſern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht des

feindlichen Soldaten kränken, wenn fein Gegner ihn tödtet; denn fonft müfste diefer die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat feyn, (es ift nehmlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenftandes). Folglich ift der Soldat befugt, den Feind zu tödten, das heifst: wenn er es thut, fo kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, fondern handelt mit einer rechtlichen Erlaubnifs, die von der fittlichen Erlaubnifs unterfchieden ift. Denn die fittliche ift die vor dem Richterftuhl des Gewiffens, die rechtliche hingegen die vor einem äufsern Richter, wenn es hierin einen gäbe. Klein (Grundfätze der natürlichen Rechtswiffenfchaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugnifs auf gleiche Art. Der Recenfent diefes Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, dafs es überall keine Befugnifs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugnifs fliefsen können, für Recht zu erkennen, der alfo nicht eine Zwangspflicht entfpräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beifpiel, von der Befugnifs den Feind zu tödten, fei das Recht blofs zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, dafs die andere eine Zwangspflicht gegen fie habe. Aber wie ift das möglich? Welcher Soldat wird glauben, dafs fein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, fich von ihm tödten zu laffen? Vielmehr weifs jeder Soldat, dafs fein Gegner die Zwangspflicht gegen feinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recenfent fagt ferner, dafs fie nach diefer Meinung (dafs jede Parthei glaube, dafs die andere eine Zwangspflicht gegen fie habe) nicht beurtheilt werden können, käme blofs daher, weil ihre beiderfeitigen Meinungen fubjectiv find, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, dafs fie ihr fubjectives Urtheil als gültig annehme. Dann ift aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein folches fubjectives Rechtsurtheil, was ein anderer nicht für gültig annimmt, aber doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, sondern eine Befugnifs.

Kant. zum ewigen Frieden. I. Definitivart. S. 20.
Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, *eventus*, *fait*. So heifst das, was gefchieht (C. 243.). Wenn ein Menfch ftirbt, fo gefchieht etwas, und das heifst eine Begebenheit. Die Erfahrung ift (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, find die Accidenzen an den Subftanzen, diefe find aber im beftändigen Wechfel, daher gefchieht ftets etwas an den Subftanzen, oder diefe find ftets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heifst. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies ift eine Begebenheit, denn es gefchieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, ift alfo ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Subftanz des Tuches ift nehmlich ein beftändiger Wechfel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erfcheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, fo mufs nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten ift (der Subftanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechfeln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterfchieden, z. B. durch die beftändige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, fo müfsten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechfel zu diefem Behuf umfehen. Wir haben z. B. dazu unfere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erfcheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein. Vern Elementarl. II Th. I, Abth. II. Buch. II Hauptft. III. Abfchn. S. 243.
Deff. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Straflosigkeit.

Begreifen,

καταλαμβανειν, *comprehendere*, *comprendre*. *A priori*, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heisst begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges existiren kann, heisst, *a priori* erkennen, worauf das Daseyn des Zufälligen beruhet, dass es nehmlich als Wirkung in einer Ursache gegründet seyn muss. Denken wir bloss ein Object, um uns eine deutliche Vorstellung (Begriff) davon zu machen, so ist das ein Werk des Verstandes, und heisst verstehen, (*intelligere*). So verstehe ich die Existenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, dass es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort vorhanden ist; ich begreife aber diese Existenz, wenn ich sie von ihrer Ursache ableite. Die Vernunft ist daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verstand, das Vermögen etwas zu verstehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begreiflich ist, heisst der Grund oder die Bedingung des Begreiflichen; dasjenige, was sich aus ihm begreifen lässt, heisst das Bedingte, die Folge, und ist in jenem gegründet.

2. Zum vollständigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verstehen Verstandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als existirend denke, so verstehe ich dasselbe durch den Verstandesbegriff (Kategorie) der Existenz; wenn ich aber davon, dass ich es als Wirkung denke, und durch diesen Verstandesbegriff noch mehr verstehe, was es ist, auf eine Ursache desselben schliesse, so begreife ich noch nicht vollständig seine Existenz, sondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nehmlich den der Gottheit, s. Idee. Man begreifet nehmlich etwas, wenn man

die Bedingung deſſelben kennt, iſt die Bedingung nun nicht wieder bedingt, ſondern unbedingt, ſo begreift man es vollſtändig, welches aber uns Menſchen nicht möglich iſt (C. 367.).

3. Das Unbedingte läſst ſich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung vorausſetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heiſst, was keine Bedingung hat, ſo iſt das Unbedingte unbegreiflich. Das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens z. B. läſst ſich nicht begreifen, denn ein ſolches Weſen kann keine Urſache haben, denn ſonſt wäre es bedingt nothwendig, nehmlich unter der Bedingung oder Vorausſetzung ſeiner Urſache; wenn es aber keine Urſache hat, ſo läſst ſich ſein Daſeyn auch nicht begreifen. Nun ſagt man zwar, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen hat den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt, d. i. ſein Daſeyn läſst ſich aus ſeinem bloſsen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daſeyn iſt etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann ſich den ganzen Begriff ſelbſt mit Einſchluſs des Daſeyns denken, darum iſt aber der Gegenſtand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollſtändig begreift als durch das Unbedingte, ſo ſucht ſie raſtlos das Unbedingtnothwendige, und ſieht ſich genöthigt, es anzunehmen. Aber ſie hat kein Mittel, ſich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und muſs zufrieden ſeyn, wenn ſie den Begriff eines Weſens findet, das ſich zu einem abſolutnothwendigen Weſen ſchickt. Eben ſo läſst ſich das Moralgeſetz nicht begreifen, denn es iſt abſolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, ſowohl dem abſolutnothwendigen Weſen, als auch dem unbedingt practiſchen Geſetze (Moralgeſetze), die Unbegreiflichkeit, daſs ſie nehmlich überſinnliche Gegenſtände ſind, die dem Naturgeſetz der Cauſalität (des zureichenden Grundes, oder der Urſachen und Wirkungen) nicht unterworfen ſind (G. 128.) Eben ſo läſst ſich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder ſolcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.). –

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim.* 73.) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstriren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständnifs abnöthigt, dafs wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur dafs er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III. Abschn. S. 613.

Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlufsanm. S. 128.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrs. 7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus*, *concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen, es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe, sondern ihn vermittelst gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntnifs durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heifst die An-

schauung desselben. Sie ist also diejenige Art von Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anschauung angeschauet wird, oder die Einheit der Synthesis der Apperception, s. Anschauung, 11, g, so nennen wir dieses Etwas, diese Einheit, den Gegenstand, und sagen, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir uns diese Einheit in dem Mannichfaltigen der Anschauung durch den Verstand denken können. Das, wodurch wir uns aber diese Einheit denken, heisst der Begriff, der sich eben durch die Merkmale, in der Anschauung, auf den Gegenstand bezieht. Ich stelle mir nehmlich den Gegenstand, z. B. Baum, durch gewisse Kennzeichen vor, die ich in der Anschauung desselben aufsuche, z. B. durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. s. w. Diese Kennzeichen, wodurch der Gegenstand von jedem andern unterschieden werden kann, heissen die Merkmale. Der Inbegriff dieser Merkmale heisst der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorstellung des Baums, weil nehmlich zwischen dem Begriff und dem Gegenstande selbst noch die unmittelbare Vorstellung oder die Anschauung ist, welche die Merkmale giebt, vermittelst welcher der Begriff den Gegenstand vorstellt. Ich habe keinen Begriff von einem Gegenstande heisst daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenstand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weiss nicht, was der Gegenstand für ein Ding seyn soll, ich kann ihn nicht durch Merkmale bestimmen, für mich ist er nichts weiter, denn ein Gegenstand (U. 10.). Es kann Jemaud z. B. eine Feuermaschine wirklich sehen, und folglich eine Anschauung derselben haben, sieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, so sagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaschine, d. i. ich habe keine solche Vorstellung von derselben, dass ich mir ihren innern Zusammenhang durch Merkmale vorstellen könnte, ich verstehe es nicht. So hat unser Verstand schlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art ausfinden, wie er sich einen

folchen Urgrund, und feine Art zu exiftiren, vorftellen foll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) fo ftellt er ihn fich blofs als logifch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff deffelben keinen Widerfpruch, fondern kann fich einen folchen Urgrund aller Dinge denken. Aber ift er darum auch real möglich? Wo ift ein Criterium, dafs er exiftiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Exiftenz eines Dinges, als dafs wir uns bewufst find, es fei in der Anfchauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff ift die Vorftellung, die in mehrern Gegenftänden zu finden ift, von welchen man fagt, der Begriff begreift fie unter fich, und fie machen zufammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So ift die Vorftellung Menfch ein Begriff, denn fie begreift den weifsen, fchwarzen, kupferrothen und olivengelben Menfchen unter fich. Der Begriff erhält nehmlich vermittelft einer Anfchauung fein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anfchauungen, folglich beziehet fich ein Begriff nicht blofs anf Einen Gegenftand, fondern auf mehrere, die alle unter diefem Begriff enthalten find. Mit der Anfchauung verhält fich das anders, diefe giebt ftets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derfelbe Baum, den ich jetzt fehe, derfelbe Ton, den ich jetzt höre, ift aufser ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anfchauungen Gegenftände, in denen er wirklich zu finden ift, und die doch numerifch verfchieden find. Auch kann man fagen, der Begriff ift die Vorftellung von einer Vorftellung, nehmlich die Anfchauung; denn durch den Begriff ftelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenftand felbft, fondern die Anfchauung deffelben durch ihre Merkmale, vor (C. 39. f. 93.). Ein Begriff ift alfo nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menfchl. Verft. Kap. I. §. 4.) fagt: jede Vorftellung einer Sache in unfern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelft der Einbildungskraft vorftelle, fo habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, fondern eine Anfchauung derfelben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, fo habe ich einen Begriff von derfelben.

3. Der Begriff kann nun logifch oder metaphyfifch betrachtet werden. Die logifche Betrachtung deffelben ift die Unterfuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenftand Rückficht zu nehmen, auf den er fich bezieht, alfo nun die Unterfuchung deffen, was ihn zum Begriff macht, alfo feiner Form, welche, wie gefagt, darin beftehet, dafs er feinen Gegenftand nicht unmittelbar, fondern vermittelft der Merkmale vorftellt. Die metaphyfifche Betrachtung des Begriffs aber unterfucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewiffen Gegenftande ftehet, nehmlich dem, welchen er *a priori* vorftellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden ift, z. B. Urfache, Gott. Die Logik abftrahirt bei ihrer Unterfuchung des Begriffs von allem metaphyfifchen Inhalt deffelben, nehmlich von dem Gegenftande, der durch den Begriff erkannt werden foll. Die Metaphyfik aber hat es zum Theil mit dem metaphyfifchen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenftänden, die durch gewiffe Begriffe *a priori* follen erkannt werden. Sie unterfucht alfo, wie folche Begriffe möglich find, und diefer Zweig der Metaphyfik heifst daher, als Lehre vom Urfprunge der Begriffe *a priori*, transfcendentale Logik. Wir übergehn hier alle blofs logifche Unterfuchungen der Begriffe, und haben es blofs mit den transfcendental logifchen oder den metaphyfifchen zu thun, weil Kant blofs von diefen in feinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterfchied zwifchen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe und auf Begriffe bringen, merken.

Der erfte Ausdruck bezeichnet ein analytifches oder logifches Gefchäft. Der Verftand, aus welchem eigentlich die Begriffe entfpringen, indem er die Anfchauungen denkt (C. 33.), macht diefes fo: er vergleicht mehrere gegebene Anfchauungen mit einander, z. B. die Anfchauungen Cicero, Caefar, Horaz, Virgil, Sueton, Salluft, Plinius u. f. w. Er findet nun bei diefer

Vergleichung, dafs diefe Anfchauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verfchieden find. Gemein haben fie z. B. dafs fie Römer, Gelehrte, Schriftfteller find, deren Schriften zum Theil noch vorhanden find, dafs fie felbft aber verftorben find u. f. w. Verfchieden find fie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caefar, waren Confuln, andere, als Horaz, Virgil, nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere, als Sueton, Salluft, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Auguftus, andere, als Sueton, Salluft, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorftellungen ab, was ihnen gemeinfchaftlich ift, und laffen alles das aus dem Bewufstfeyn weg (abftrahiren von dem), worin fie von einander verfchieden find, verbinden das, was ihnen gemeinfchaftlich ift, in eine Vorftellung, fo entfteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anfchauungen Cicero, Caefar, Horaz, u. f. w. das ihnen gemeinfchaftliche, dafs fie Römer, Gelehrte, u. f. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorftellung, fo entfteht der Begriff von verftorbenen römifchen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden find, und ich habe die fogenannten Anfchauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kiefewetter Logik S. 207. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein fynthetifches oder metaphyfifches Gefchäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenftandes in der Anfchauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nehmlich die Einheit der Synthefis der Apperception (f. Anfchauung 11, g) durch die Einbildungskraft (das transfcendental aefthetifche Gefchäft der transfcendentalen oder productiven Einbildungskraft) ift zu Stande gebracht worden; fo gehet das transfcendentallogifche Gefchäft des Verftandes an, welches darin beftehet, die reine Synthefis der Vorftellungen (nicht die Vorftellungen felbft, welches logifch wäre, und unter Begriffe bringen heifst) auf Begriffe zu bringen. Der erfte Begriff, worauf die reine Synthefis gebracht wird, ift der des Gegenftandes (Objects), der Verftand denkt fich das, was angefchauet; oder auch einen andern Begriff, über den er

nachdenken will, kurz, die Vorſtellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenſtand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden ſollen. Nun enthält jeder ſinnliche Gegenſtand etwas *a priori* und etwas Empiriſches, das erſtere iſt die Form, das zweite die Materie. Die Form iſt eben die reine Zuſammenfaſſung (Syntheſis) der Empfindungen, und dieſe wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empiriſche dieſen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, daſs ſie nicht leer ſind. Dieſe Begriffe *a priori* ſind alſo die Vorſtellung der nothwendigen ſynthetiſchen Einheit, wodurch die Syntheſis oder Zuſammenfaſſung des empiriſchen Stoffs in eine einzige Vorſtellung möglich wird (C. 104.) ſ. Aberglaube und Erkenntniſs *a priori*.

5. Der Begriff iſt alſo eins der Elemente aller unſrer Erkenntniſs, aber allein nur ein leeres Erkenntniſs, ſo wie die Anſchauung allein ein Erkenntniſs, das man nicht verſteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenſtande machen, ſo können wir ihn zwar anſchauen, aber wie man zu ſagen pflegt, ſo wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verſtehen nicht, was die Anſchauung uns vorſtellt, was für einen Gegenſtand wir anſchauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniſs, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wiſſen, was, weil es an einem anzuſchauenden Gegenſtande fehlt. So iſt der Begriff von einem Geiſte ein leerer Begriff, denn da der Geiſt nicht im Raum, und doch auch nicht ein bloſser Gedanke ſeyn ſoll, ſo fehlt es uns an einer Anſchauung, und alſo haben wir für den Begriff eines Geiſtes keinen Gegenſtand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch bloſs Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, iſt nicht materiell u. ſ. w. (C. 74.). Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anſchauung giebt, ſind folglich leer, ſo wie Anſchauungen ohne Begriffe, die der Verſtand aus ihnen gebildet hat, blind ſind (C. 75.).

6. Will man alſo überzeugt ſeyn, daſs man auch nicht bei ſeinem Denken mit leeren Gedanken geſpielt hat, ſo muſs man ſeine Begriffe ſinnlich machen, das heiſst,

man muſs zuſehen, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand in der Anſchauung giebt, als man ſich durch ſeinen Begriff gedacht hat. Will man aber auch nicht bloſs Anſchauungen, wie die Bilder einer magiſchen Laterne, gedankenlos vor ſich vorüber gehen laſſen, und bloſs ein Spiel ſinnlicher Eindrücke ſeyn, ſo muſs man ſich ſeine Anſchauungen verſtändlich machen, d. i. man muſs darüber nachdenken, die Merkmale an dieſen Anſchauungen aufſuchen, ſie in eine einzige Vorſtellung zuſammenfaſſen, und ſo ſich einen Begriff von jeder Anſchauung machen, das heiſst, ſie auf und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), ſ. Angebohren.

7. Empiriſcher Begriff. Man kann die Begriffe eintheilen ihrem Inhalt nach in empiriſche und reine.

a. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori* (*conceptus empiricus*) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Empfindung iſt nehmlich der Eindruck im Gemüth, der dadurch entſtehet, daſs daſſelbe afficirt wird. Dieſer Eindruck ſetzt einen Gegenſtand voraus, der vermittelſt des Eindrucks angeſchauet wird. Iſt nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als die Vorſtellung eines ſolchen Eindrucks von dem Verſtande gedacht wird, ſo ſagt man, im Begriff iſt Empfindung enthalten, und er iſt empiriſch. Der Begriff von einem Körper iſt empiriſch, denn in ihm wird die undurchdringliche Erfüllung des Raums als Merkmal des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit iſt aber nur als die Vorſtellung des ſinnlichen Eindrucks eines Widerſtandes dem Verſtande denkbar (C. 75.). Es iſt, um alle Miſsverſtändniſſe zu verhüten, hier wohl zu merken, daſs eigentlich alle Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ihrer Entſtehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben ſind. Alle unſere Begriffe werden in und mit der Erfahrung, in der Zeit, alſo durch innere oder äuſsere Empfindung erzeugt und erworben. Und ſo wären alle unſere Begriffe empiriſch. Allein der Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Begriffen betrifft nicht den Urſprung derſelben in der Zeit, und

wie wir zum Bewufstfeyn derfelben kommen; fondern den Urfprung derfelben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derfelben. Daher ift nun ein empirifcher Begriff ein folcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entfpringt, fondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*) ift ein folcher, dem keine Empfindung beigemifcht ift. Ift in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorftellung eines finnlichen Eindrucks kann gedacht werden, fo fagt man, dem Begriff ift keine Empfindung beigemifcht, und er ift rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der Urfach ift ein folcher reiner Begriff, denn er ift der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun find Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenftände der Erfahrung, obwohl beide als von gewiffen Gegenftänden der Erfahrung geltend gefchloffen werden können (f. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber fetzt keinen finnlichen Eindruck voraus, fondern blofs die Vorftellung in der Einbildung, dafs Etwas in einer Zeit fei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere ift, die Vorftellung nun, dafs diefes ftets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten fich befindenden, Dingen fo fei, giebt den Begriff der Urfach für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit ift (C. 74.).

Ein empirifcher Begriff enthält Materie der finnlichen Erkenntnifs. Wenn nehmlich der Verftand denkt, fo hat er a) einen Gegenftand, den er denkt, und b) feine Art, wie er diefen Gegenftand denkt. Der Gegenftand felbft giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff finnliche Erkenntnifs geben foll, etwas feyn mufs, was finnliche Eindrücke vorausfetzt; alfo ein Merkmal, das in der Empfindung zu finden ift. Folglich ift die Empfindung, oder der Eindruck auf die Sinnlichkeit, die Materie des Denkens zur finnlichen Erkenntnifs. Der empirifche Begriff ift alfo von der Erfahrung erborgt, und ift, weil

er durch die Sinne feine Materie erhält, immer ein fenfitiver oder finnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenftandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenftand vom Verftande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, fo habe ich einen empirifchen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorftellung eines Menfchen, der einen andern gezeugt hat. Diefe Vorftellung aber fetzt fchon den finnlichen Eindruck von einem Menfchen voraus, folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Urfache, fo habe ich noch keinen finnlichen Gegenftand, den ich Urfache nennen könnte, fondern diefer Begriff enthält blofs eine Form, wie ich einen jeden Gegenftand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menfchen unter andern auch durch die Gedankenform der Urfache denken. Denke ich ihn nun als Urfache eines andern Menfchen, fo nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empirifchen verbunden feyn, ja in jedem empirifchen Begriff ift immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben mufs, die er vom menfchlichen Verftande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden mufs. Stelle ich mir nun diefen Begriff *a priori* fo vor, dafs ich von dem Empirifchen abftrahire, fo habe ich ihn rein, und er heifst ein reiner Begriff. Ein folcher reiner Begriff, wenn ich ihn fo abgefondert denke, enthält keinen andern Gegenftand, keine andre Materie, als fich felbft. Daher giebt er dann nicht finnliche, fondern rationale Erkenntnifs, d. i. eine folche, deren Gegenftand nicht in der finnlichen Welt, fondern blofs im reinen Verftande, als Denkform der empirifchen Begriffe zu finden ift (C. 75.). Die reinen Begriffe find aber nicht angebohren, fondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denfelben ift angebohren.

Formaler Begriff, f. Empirifcher Begriff.

Grenzbegriff, f. Grenzbegriff.

8. Leerer Begriff, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muss das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfasst, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heisst er ein empirischer Begriff. Oder er muss von der Art seyn, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, dass wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nehmlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heisst, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich sein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heisst auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne dass man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heisst ein reeller oder endlicher Begriff.

9. Sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus*), Verstandesbegriff (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe iſt die, in ſinnliche und Verſtandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entſpringt. Iſt nehmlich der Gegenſtand des Begriffs eine ſinnliche Vorſtellung, die vermittelſt der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, ſo nennt man den letztern einen ſinnlichen oder ſenſitiven Begriff. So ſind die Begriffe eines Menſchen und eines Triangels ſinnliche Begriffe, denn der Gegenſtand beider ſind ſinnliche Vorſtellungen, die ich anſchauen kann. Sie beziehen ſich beide vermittelſt der Anſchauung auf ihren Gegenſtand, den ſie bloſs durch Merkmale, oder wie man ſagt, discurſiv vorſtellen, ſo daſs der Gegenſtand, ein gewiſſer Menſch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeſchauet, ſondern durch die Merkmale, menſchlicher Körper, menſchliche Seele, u. ſ. w., oder drei Seiten, eingeſchloſſener Raum u. ſ. w. bloſs gedacht werden (C. 311.). Iſt hingegen der Gegenſtand des Begriffs bloſs die Einheit, in die gewiſſe Merkmale zuſammengefaſst werden, ſo iſt der Begriff ein Verſtandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verſtand das durch ſinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorſtellung denkt. So iſt der Begriff der Urſache ein Verſtandesbegriff; denn der Gegenſtand, der durch dieſen Begriff gedacht wird, iſt die Einheit, in der ich alles das zuſammenfaſſe, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergehet. Wie vieles muſs ſich nicht oft vereinigen, wenn etwas geſchehen ſoll; alles dieſes zuſammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Urſache, ſ. Verſtandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner ſinnlicher Begriff (*conceptus ſenſitiuus purus*). Die ſinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empiriſche und reine. Ein empiriſcher ſinnlicher Begriff iſt eben das, was auch empiriſcher Begriff ſchlechthin heiſst, denn da wir durch den Verſtand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelſt der ſinnlichen Eindrücke, ſo ſetzt jeder empiriſche Begriff dieſe voraus, und es kann keine

empirifchen Verftandesbegriffe geben, fondern diefe find alle *a priori*. Aber wohl giebt es reine finnliche oder mathematifche Begriffe, nehmlich folche, deren Gegenftand finnlich, und dennoch *a priori* ift. Denn da Raum und Zeit Formen unfers Gemüths find, fo müffen alle Anfchauungen im Raum und in der Zeit, wenn fie nicht finnliche Eindrücke vorausfetzen, fondern blofs durch die Einbildungskraft vorgeftellt werden, finnlich und doch *a priori* feyn (f. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenftande enthalten feyn mufs (C. 102.). Diefe auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl finnliche Begriffe Ein folcher ift z. B. der eines Triangels. Von diefen Begriffen laffen fich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel ift ein Raum, der durch drei Linien eingefchloffen wird, f. *a priori*; andre hingegen nicht, und find daher nichts weiter als die Vorftellung von der Einheit einer beftimmten Anfchauung überhaupt, von einem Object, das blofs durch Anfchauung unmittelbar erkannt, oder dargeftellt wird, z. B. der Begriff von Links und Rechts (N. 8.).

11. Die empirifchen Begriffe find darin von den rein finnlichen unterfchieden, dafs fie nicht wie die letztern definirt, fondern nur explicirt werden können. Definiren heifst nehmlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engften Bedeutung deffelben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb feiner Grenzen darftellen. Dies ift nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heifst durch klare und zulängliche Merkmale dargeftellt werden; denn der Eine kann fich unter dem Begriff des Goldes feine grofse fpecififche Schwere, feine gelbe Farbe, feine grofse Zähigkeit denken, der Andre kann noch wiffen, dafs das Gold nicht roftet, welches dem erftern vielleicht unbekannt war,

und vielleicht werden Andre, wenn wir das Gold einst noch besser kennen werden, als jetzt, noch neue Eigenschaften unter dem Begriff desselben denken. Der Begriff eines Triangels aber enthält nichts weiter, als daſs er eine Figur ist, die von drei Seiten eingeschlossen wird. Niemand wird ja mehr oder weniger Merkmale zu einem Triangel rechnen. Denn das ist darum nicht möglich, weil der Gegenstand dieses Begriffs nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, sondern eine willkührliche Bestimmung des Raums vermittelst der Einbildungskraft ist, und also kann er nicht mehr Merkmale enthalten, als wir hinein legen. Da die Merkmale des empirischen Begriffs wieder empirisch sind, so verhält es sich mit der Erklärung derselben eben so, und es findet daher auch keine Ausführlichkeit in der Erklärung derselben statt. Daher ist die Klarheit derselben immer nur relativ, nach der Beschaffenheit der Kenntnisse des Erklärenden.

b) Auch kann ein empirischer Begriff nicht innerhalb seiner Grenzen dargestellt werden. Denn ob der Begriff für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, in der Erklärung, begrenzt sei, kann man nie wissen. Es ist immer möglich, daſs wir das Gold noch einmal werden besser kennen lernen als jetzt, folglich stehet der Begriff desselben nie zwischen sichern Grenzen, wie der Begriff des Triangels.

c) Ist es auch nicht nöthig, den empirischen Begriff so darzustellen, weil es genug ist, ihn zu bezeichnen, und so das Wort zu bestimmen, das den Erfahrungsgegenstand und seinen Begriff ausdrückt. Denn wenn vom Golde die Rede ist, oder vom Wasser und den Eigenschaften dieser Dinge, so wird man sich nicht bei dem aufhalten, was man bei den Wörtern Gold, Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreiten. Denn die Worte Gold, Wasser, mit den wenigen Merkmalen, die man sich denkt, wenn man sie ausspricht, sollen nur dienen, die Sache zu bezeichnen, aber nicht, Jemanden einen Begriff von derselben zu geben. Die Erklärung soll also nur das Wort, nicht aber die Sache bestimmen. Wenn ich aber den Triangel erkläre, oder definire, so kann ich die Sache nicht vorzeigen, denn das Bild eines Triangels auf dem Papiere bildet

nur eine Art Triangel, und zwar einen gewiffen beftimmten Triangel ab, kurz, er ift eben fo ein Erfahrungsgegenftand als das Gold. Allein von einem folchen Triangel ift nicht die Rede, fondern von dem, welchen fich ein jeder in Gedanken fucht darzuftellen, und deffen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder blofs rechtwinklicht, noch blofs ftumpfwinklicht, noch blofs fpitzwinklicht ift, fondern für jeden diefer Arten gilt. Diefen kann man aber nicht abbilden, fondern fich nur bildähnlich (fchematifch mit der Einbildungskraft vorftellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel ift eine Figur, die von drei Seiten eingefchloffen wird, und wenn man fich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, fo hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb feiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, dafs die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Verfuchen mufs abgeleitet werden, die man über das Gold angeftellt hat; folglich ftellt fie den Begriff des Goldes nicht urfprünglich dar. Das ift hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, dafs derfelbe eine Figur fei, bedarf keiner Erfahrungen und Verfuche, fondern blofs die Darftellung des Gegenftandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidifchen Satze (B. 1. S. 22.). Die Erklärung ift alfo urfprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann alfo, ohne dafs fie darf abgeändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel ftehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich ift. Der empirifche Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenftande zu bemerken find, fo weit wir die Erkenntnifs deffelben zu treiben im Stande find (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verftandesbegriff definirt werden, worin fich auch diefe von den rein finnlichen Begriffen unterfcheiden, z. B. die reinen Verftandesbegriffe Subftanz, Urfache, Wechfelwirkung, Recht, Billigkeit, Gefetz.

Der Begriff der Urſache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieſer Begriff, ſo wie jeder andre Verſtandesbegriff, wird nicht von uns willkührlich gemacht, ſondern wird uns durch die Natur unſers Verſtandes gegeben. Ein Begriff iſt nehmlich gegeben, wenn der Inhalt deſſelben nicht von unſrer Willkühr abhängt; im Gegentheil heiſst er gemacht, wenn ſo wohl die Merkmale deſſelben, als auch ihre Verbindung willkührlich iſt. So wie uns nun der Begriff der Urſache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, iſt er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, ſo können wir niemals ſicher ſeyn, daſs die Entwickelung ſo ausführlich iſt, daſs wir wirklich die Merkmale deſſelben nicht nur zulänglich gefunden haben, ſondern dieſe Merkmale auch von uns ſo klar erkannt werden, daſs wir ſie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterſcheiden können, denn nur alsdann würde unſre Vorſtellung des gegebenen Begriffs dieſem Begriff ganz adäquat ſeyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache haben, welcher nehmlich alsdann der zu erkennende Gegenſtand unſers Begriffs ſeyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wiſſen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkele Vorſtellungen übergehen, denn woran ſollten wir das wiſſen, da wir den Gegenſtand nicht ſelbſt gemacht haben, wie bei dem reinen ſinnlichen Begriff, durch den wir den Raum ſo beſtimmen, daſs wir ihn durch drei Seiten einſchlieſsen, ſo daſs wir weiter keine Beſtimmung haben wollen, als dieſe, und nun unterſuchen, was aus dieſer Beſtimmung, die daher an der Spitze unſrer Unterſuchungen ſtehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwickelung eines gegebenen Begriffs erſt die Erkenntniſs deſſelben giebt, und daher die Beſtimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Urſache, erſt am Ende der Unterſuchung als Reſultat folgen kann. Woraus zu erſehen iſt, daſs zwar der Mathematiker mit Definitionen ſeine Unterſuchungen anfänget, aber der Philoſoph, der nichts von Definitionen weiſs, ſeine Unterſuchungen mit

den Erklärungen beſchlieſst. In der Anwendung eines reinen Verſtandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorſtellungen, die in demſelben enthalten ſind, und bis zu welcher unſre Analyſis deſſelben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun bloſs aus vielfältig zu treffenden Beiſpielen nur vermuthen, niemals aber apodictiſch gewiſs werden können, daſs wir unſern reinen Verſtandesbegriff ausführlich zergliedert haben; ſo iſt es beſſer, daſs man die philoſophiſchen Erklärungen, oder die der reinen Verſtandesbegriffe nicht Definitionen, ſondern Expoſitionen nenne, das heiſst, Auseinanderſetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, daſs ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewiſs iſt, ſondern nur als bis zu einem gewiſſen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

13. Es giebt aber Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, die wir hervorbringen, und wobei alſo in unſerm Verſtande der Begriff vor dem Gegenſtande hergehet. Einen ſolchen Begriff kann ich nun, da ich wiſſen muſs, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff iſt mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, alſo ein Gedankending, das noch nicht vorhanden iſt, folglich keinen wahren Gegenſtand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorſtellung von einer Schiffsuhr mache, und alſo recht gut angeben kann, daſs ich darunter einen Zeitmeſſer verſtehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen iſt, ſo fragt ſichs immer noch: iſt auch ſo ein Ding möglich? Ich definire alſo dann nicht einen wirklichen Gegenſtand, ſondern gebe nur ein Project an, deſſen Ausführung noch dahin ſtehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Beſtimmungen bekommen muſs, wenn es möglich ſeyn ſoll. Die Erklärung eines ſolchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher ehe eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heiſsen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, ſo muſs man philoſophiſche Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von mathematischen Definitionen, durch Construction oder sinnliche Darstellung der Begriffe, wohl unterscheiden. (C. 757.).

14. Practische und theoretische Begriffe (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenstand des Begriffs durch denselben erkannt, oder durch denselben gewirkt wird. Der Begriff eines Baums ist ein solcher, durch den der Gegenstand, den wir Baum nennen, erkannt wird; der Begriff des Pflanzens ist ein solcher, durch den es dem, der ihn hat, selbst möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der ersten Art theoretische, der letzten Art practische Begriffe. So nannte man practische Geometrie die Anweisung zum Feldmessen, weil sie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumessen, aufs Papier zu tragen. Allein dieser Unterschied zwischen dem theoretischen und practischen ist nicht specifisch. Denn durch diese sogenannten practischen Begriffe wird im Grunde doch auch erkannt, nehmlich wie etwas wirklich zu machen ist. Daher kommen in der theoretischen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieser Eintheilung zum Practischen gehören würden; dahingegen in der sogenannten practischen Geometrie auch Lehrsätze zu finden sind. Folglich wird durch die Wörter theoretisch und practisch nicht der eigentliche specifische Unterschied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin bestehet, dass in der theoretischen alles *a priori*, hingegen die practische blos die Anwendung der theoretischen auf einen empirischen Gegenstand, die Oberfläche der Erde und ihre grössern und kleinern Theile ist. Kant gebraucht aber die Wörter theoretisch und practisch, um dadurch einen specifischen Unterschied anzugeben, nehmlich zwischen Begriffen, durch die erkannt wird, welche er theoretische nennt, und solchen, durch die nie erkannt, sondern gewollt wird, so dass die Bestimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, sondern bloſs in einem Begriffe gegründet iſt, von dem es übrigens nicht erkennbar iſt, wie er den Willen beſtimmen kann.

Dieſe letztern Begriffe nun nennt Kant practiſche. Der Begriff der Redlichkeit iſt z. B. ein practiſcher Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens ebenſo wohl, als der des Gegenſtandes, der gepflanzt wird, ein theoretiſcher Begriff. Der Begriff der Redlichkeit beſtimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitern Grund, denn der Tugendhafte iſt redlich, bloſs um redlich zu ſeyn; wie aber ein bloſser Begriff, ohne alle weitere Beſtimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen beſtimmen kann, iſt uns unbegreiflich; warum, ſ. Practiſch. Der Begriff des Pflanzens aber beſtimmt allein den Willen gar nicht, ſondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat ſeinen Erkenntniſsgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Beſtimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber iſt wieder ein andrer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretiſchen Begriffe ſind nun diejenigen, wodurch alles, was iſt, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt ſie Kant auch Naturbegriffe. Die practiſchen Begriffe ſetzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig beſtimmenden Beſtimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erſtern ſind immer wieder in andern gegründet, die letztern ſind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt alſo zweierlei ſpecifiſch verſchiedene Begriffe, das iſt ſolche, welche nicht etwa bloſs der Anzahl der Merkmale, ſondern der Beſchaffenheit der Merkmale nach gänzlich verſchieden ſind, nehmlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur iſt der Gegenſtand zu dieſem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menſchlichen Geſinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder daſs ſie kein Hirngeſpinſt iſt, wir eingeſtehen müſſen, ſetzt dieſe Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretiſchen Erkenntniſs deſſen, was iſt, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practiſch,

d. i. unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen, zu bestimmen; beide nach Principien *a priori*, die erstern nehmlich nach den Grundsätzen des reinen Verstandes, z. B. alle Veränderung muſs eine Ursache haben, s. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundsätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philosophie in die theoretische oder Naturphilosophie, und die practische oder Moralphilosophie (M. II. 393. U. XI.) s. Practische.

Transscendentaler Begriff, s. Vernunftbegriff.

Transscendenter Begriff, s. Transscendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verstandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heiſst, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entspringen, oder durch sie gegeben werden. Diese lassen sich aber wiederum eintheilen in reine Verstandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erstern sind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unsrer Denkkraft entspringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und diese auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieses Vermögen heiſst Verstand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus seiner Natur entspringen, wenn es wirkt, sind z. B. Substanz, Ursache, Wechselwirkung, u. s. w. Vernunftbegriffe hingegen sind solche, die aus der Vernunft entstehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundsätze (Principien), welches alles, was der Verstand erkennt, unter solche Grundsätze, es sei nun des Erkennens oder Wollens bringet, daſs nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe sind z. B. Recht, Billigkeit, Gesetz u. s. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäſs ist, so ist keine Frage weiter, warum es geschehen, oder so seyn soll. Solche Vernunftbegriffe heiſsen auch Ideen, und wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen, transscenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Gesezzes für den Willen vorausgesetzt wird, weil sie ohne Freiheit nicht möglich sind (C. 566. f.). Eben so ist der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), s. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verstandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn sie zur Erkenntniss andrer, als sinnlicher Gegenstände dienen sollen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es also:

I. Sinnliche Begriffe (9);
II. Verstandesbegriffe (9.);
III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben seyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemischt seyn könnten; so gäbe es für jede der vorstehenden Arten, dem ersten Ansehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine sinnliche Erfahrungsbegriffe, das hiesse solche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verstande beigemischt wäre, kann es nicht geben. Denn das hiesse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an sich erkennen könnte, welcher nicht möglich ist; man sehe die Artikel An sich, Anschauung. Man müsste nehmlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit sind, anschauen. Ferner sollen sie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heisst ja, sich etwas durch die reinen Verstandesbegriffe der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. s. w. vorstellen. Diese Begriffe müssen folglich bei allem unseren Denken und Erkennen vorkommen, und ohne sie ist kein Denken und Erkennen möglich. Daher sind alle sinnlichen Begriffe

a) gemischte sinnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. solche, in welchen die Erfahrung das wesentlichste ist, welche auch Begriffe aus der Erfahrung schlechtweg heissen, z. B. Mensch; sie werden explicirt (11, d.);

b) gemischte sinnliche Begriffe *a priori*, d. i. solche, in welchen die Merkmale *a priori* das wesentlichste sind, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der ersten Sekunde sich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Gesetze *a priori* sich ereignen muss; sie werden definirt, und das, was darin *a posteriori* ist, explicirt;

c) reine sinnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; sie werden definirt (11);

II. Empirische Verstandesbegriffe kann es nicht geben, da unser Verstand nicht anschauet, sondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empirischer Verstandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an sich ist, der aber nicht möglich ist, s. An sich.

Alle Verstandesbegriffe sind also *a priori*, sie können aber dennoch entweder

reine Verstandesbegriffe seyn, d. h. solche, in welchen gar keine sinnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Ursache, wenn ich zugleich von der Zeit abstrahire, und also darunter bloss den Grund von etwas verstehe, welches die logische Ursache ist; oder solche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B. Ursache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derselben beibehalte, welches die metaphysische Ursache ist. Im letztern Sinne verstehet es Kant, wenn er von reinen Verstandesbegriffen spricht (C. 105. s. Verstandesbegriff); oder

gemischte Verstandesbegriffe; allein diese sind gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es sind solche Verstandesbegriffe, die ihren Gegenstand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verstandesbegriffs zu-

ſammengefaſst, oder die Verſtandesbegriffe in *concreto* (C. 95), z. B. Vater.

III. Die Vernunftbegriffe ſind nie empiriſch, es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in *concreto* vorſtellen lieſsen (C. 595), ſie gehen gar nicht auf ſinnliche Eindrücke, ſondern ſollen nur Einheit in die durch den Verſtand gedachten Erfahrungen bringen; ſo ſoll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Urſache abhängig machen, und ſo aus allen Wirkungen und Urſachen ein unter einem Begriff zuſammengefaſstes Ganze vollenden, das nach keiner Urſache zu fragen mehr übrig läſst. Dieſe Vernunftbegriffe ſind nun wieder

rein, d. i. unvermiſcht mit andern, dann ſind ſie allein richtig, weil ſie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermiſcht, dann ſind ſie ſo weit falſch, als andre Merkmale ſich in denſelben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphyſiſcher Rückſicht, oder dem Inhalt nach:

1. gemiſchte ſinnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemiſchte ſinnliche Begriffe *a priori;*
3. reine ſinnliche Begriffe *a priori;*
4. reine Verſtandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe (*conceptus reflexionis et comparationis*). Noch iſt die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe ſind, und wohin ſie gehören? Sie ſind ſolche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anſtellt, zu welchem Erkenntniſsvermögen ſie gehören. Ein ſolcher Reflexionsbegriff iſt z. B. der der Einerleiheit und Verſchiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe iſt logiſch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verſchieden ſind; die Ueberlegung, in welchem Erkenntniſsvermögen ſie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, iſt transſcendental, z. B. bei der Vergleichung der Begriffe von zwei Waſſertropfen, würden wir ſie logiſch für einerlei halten, aber nach der trans-

ſcendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen, daſs die Begriffe von zwei Waſſertropfen ſinnliche Begriffe ſind, und daſs alſo jeder von beiden noch verſchiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen ſind, worin ſich die Waſſertropfen befinden. Obgleich alſo die Begriffe von zwei Waſſertropfen nach der logiſchen Vergleichung nicht von einander verſchieden ſind; ſo ſind doch die Begriffe von einem Waſſertropfen, der vor 100 Jahren in der Südſee war, von dem, der heute in dem Atlantiſchen Meere iſt, dem Ort und der Zeit nach verſchieden, indem wir hier die Ueberlegung anſtellen, über den transſcendentalen Ort des Begriffs Waſſertropfen, daſs es nehmlich kein Begriff des reinen Verſtandes, ſondern ein ſinnlicher Begriff iſt, und daſs folglich zwei Waſſertropfen, wenigſtens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numeriſch verſchieden ſeyn können. Dieſe Ueberlegung iſt nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich ſind die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder dieſes Vermögens, in ſo fern man bloſs auf die Operationen deſſelben ſieht. Man ſollte die Begriffe, die zu jenen logiſchen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transſcendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. ſ. Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae ſ. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verſtandesbegriffe werden noch, nach einer logiſchen Eintheilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verſtandes oder Prädicabilien eingetheilt, ſ. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, ſo muſs man wohl unterſcheiden, ob man die Kategorien logiſch, d. i. von den Begriffen, oder metaphyſiſch, d. i. von den Dingen braucht. So heiſst die Quantität eines Begriffs ſein Umfang und ſein logiſcher Inhalt. Der letztere

ift fchon in 2 erklärt. Der Umfang eines Begriffs aber heifst der Inbegriff der Vorftellungen, in denen er als Merkmal vorkömmt, und von welchen man daher fagt, dafs fie unter ihm enthalten find. Die Quantität der Dinge oder Gegenftände aber betrifft ihre Extenfion oder Ausdehnung im Raum und in der Zeit. Dies ift die reale Quantität, dahingegen jene des Begriffs nur die logifche heifsen kann. Die logifche Qualität der Begriffe betrifft den Grad des Bewufstfeyns, der mit ihnen verknüpft ift, ob der Begriff z. B. dunkel, oder verworren, oder klar, oder deutlich ift. Die reale Qualität betrifft hingegen den Grad des Inhalts des Begriffs, oder die Empfindung, ohne welche der Inhalt = o, d. h. der Begriff leer ift. Die logifche Relation und Modalität find im Artikel Analogie, 14, und die reale Relation und Modalität in eben dem Artikel, 15, abgehandelt worden. Dort findet man daher den Unterfchied zwifchen einem möglichen Begriffe und einem möglichen Dinge, oder zwifchen logifcher und realer Möglichkeit angegeben, f. auch Möglichkeit.

20. Kant fpricht endlich noch von problematifchen, ufurpirten, vernünftelnden und von der Vernunft beftätigten Begriffen.

a. Problematifche Begriffe (*conceptus problematici*). Er nennt einen Begriff problematifch, der 1. keinen Widerfpruch enthält, alfo ein möglicher Begriff ift; 2. aber auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniffen zufammenhängt; und 3. von dem nicht erkannt werden kann, ob der Gegenftand, der durch ihn gedacht wird, wirklich ift (ob der Begriff objective Realität hat). Ein folcher problematifcher Begriff ift z. B. der eines Noumenon, d. i. eines Dinges an fich, f. An fich; denn der Begriff deffelben ift nicht widerfprechend, auch begrenzt der Begriff die finnliche Erkenntnifs, und hindert, dafs man fie nicht für die einzige und die Erfcheinungen für die einzigen Gegenftände halte. Allein ob es folche Noumenen gebe, oder auch nur geben könne, vermögen wir doch nicht einzufehen. Ein problematifcher

Begriff ist alfo ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenftand) hat, folglich leer ist (M. I. 354. C. 310.). Eben fo haben wir von den Gegenftänden, welche einem Vernunftbegriff correfpondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematifchen Begriff (C. 397.).

b. Ufurpirte Begriffe (*conceptus ufurpati*) find folche, die zwar mit faft allgemeiner Nachficht herumlaufen (curfiren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, dafs fie einen Gegenftand (objective Realität) haben, und die folglich willkührlich gemacht find. Solche Begriffe find z. B. Glück, Schickfal, wovon der eine ein blindes Zufammentreffen der Umftände zum Vortheil eines Menfchen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegniffe eines Menfchen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anfpruch genommen werden, d. h. man kann fordern, dafs derjenige, der fie gebraucht, nachweife, dafs er die Befugnifs habe, fie zu gebrauchen, oder dafs er einen vernünftigen, d. i. folchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nun irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. Vernünftelnder Begriff, dialectifcher Begriff, unächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinans*) ift ein folcher, der feiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein folcher Gegenftand möglich ift, als der Begriff angiebt, gar nicht eingefehen und dogmatifch (nach Principien) begründet werden kann. Diefer Begriff ift alfo eben fo viel als ein leerer Vernunftbegriff, der zwar einen logifchen Inhalt hat, oder in dem kein Widerfpruch ift, aber der objectiv leer ift, das ift, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit feines Gegenftandes, oder dafs es ein folches Ding giebt, als der Begriff ausfagt, erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit, wenn er fo verftanden wird, dafs er einen wirklichen Gegenftand habe, dafs es nehmlich wirklich eine Freiheit gebe, ift ein folcher vernünftelnder Begriff; denn aus theoretifchen Gründen läfst fich nicht beweifen, dafs es eine Freiheit gebe, weil fie fonft eine

Urſache haben, d. i. nicht Freiheit, ſondern Naturnothwendigkeit ſeyn müſste (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft beſtätigter, Erkenntniſs gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) iſt ein ſolcher, deſſen objective Realität eingeſehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewieſen werden kann, daſs es einen ſolchen Gegenſtand geben kann, als der Begriff angiebt. Ein ſolcher Begriff iſt z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Beſchaffenheit einer Forderung iſt, daſs ein anderes vernünftiges Weſen dieſer Forderung genügen muſs, wenn es äuſserlich ſeine Pflicht (Rechtspflicht) erfüllen will. Daſs es aber wirklich Forderungen giebt, welche dieſe Beſchaffenheit haben, oder daſs das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengeſetzes, das ein ſolches iſt, welches ein jedes vernünftiges Weſen ſich ſelbſt giebt, aber doch ſo, daſs es zugleich allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen iſt. Wer alſo meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht bloſs mir, ſondern ſich ſelbſt, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Geſetz ſeiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich iſt, daſs die Geſetzgebung, welche etwas innerliches (moraliſch) iſt, zugleich etwas äuſseres (juridiſches) werden, oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch ſeinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Anſehung entgegengeſetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder diſtributiv beſtimmt werden.

a. Die disjunctive Beſtimmung des Begriffs iſt logiſch, und beſtehet darin, daſs die Begriffe durch ſolche Beſtimmungen, die einander ausſchlieſsen, und zuſammen den ganzen Umfang (die Sphäre) deſſelben ausmachen, beſtimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zuſammen von dem Gegenſtande gültig ausgeſagt werden, ſondern, wenn die eine richtig iſt, ſo muſs die andre falſch ſeyn. Eine ſolche Beſtimmung heiſst ein disjunctives Urtheil; denn die Beſtimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nehmlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äusserer Sinne), und bestehet in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschliessenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung bloss phoronomisch (in Rücksicht auf reine Bewegung) betrachtet, so ist das Urtheil alternativ; wird sie aber dynamisch (in Rücksicht auf die

urſprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, ſo iſt das Urtheil disjunctiv, z. B. entweder der Körper drehet ſich herum und der Raum iſt in Ruhe, oder umgekehrt, das iſt, wenn man auf die urſprünglich bewegenden Kräfte ſiehet, nicht beides gleich möglich, in Anſehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung iſt nicht denkbar als ſo, daſs die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das iſt aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus ſeinem Zuſtande in einen andern muſs aber, nach dem Geſetze der Trägheit, eine äuſsere Urſache haben. Eine ſolche Urſache iſt aber eine bewegende Kraft, folglich ſetzt die Kreisbewegung eine äuſsere Kraft voraus. Eine ſolche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper iſt, und alſo nicht ſeine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper ſich herumdrehen, und wenn auch der Körper als ſtillſtehend, und der Raum als ſich herum drehend angeſchauet werden kann, ſo iſt das nicht wirklich, ſondern ſcheint nur ſo zu ſeyn. Daher wäre das letztere ſtets ſubjectiv. Alſo betrift das Urtheil die objective Erkenntniſs des Objects, und iſt logiſch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein logiſch disjunctives, und das alternative auch ein phänomenologiſch disjunctives Urtheil nennen.

c. Die diſtributive Beſtimmung des Begriffs iſt mechaniſch (gilt in Beziehung auf das Verhältniſs bewegter Körper zu einander), und beſtehet darin, daſs man eine Beſtimmung aus ſubjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können alſo nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, entweder dem einen oder dem andern, es ſei nun nothwendig oder willkührlich, eins von beiden beigelegt werden, ſondern ein jeder von beiden Gegenſtänden hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, muſs ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhigen in Bewegung denken. Denn es iſt ein mechaniſches Geſetz, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſind. Bewegt ſich folglich ein Körper gegen den andern, ſo iſt nur das

unmöglich, mir vorzustellen als so, dass sich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe ist, dem bewegten Körper nähere. Daher ist dieser nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung ist, und die Bewegung ist unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen sich, sondern beide bewegen sich mit gleicher Bewegung. Hier ist also davon die Rede, wie die Bewegung nach den Gesetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muss (N. 148 *) Kiesewetter Logik. S. 296. f.)

22. Transscendentaler und empirischer Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs ist der, dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (s. An sich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorstellen wollte, Gott wäre eher gewesen, als die Welt, so wäre das ein transscendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit, weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller sinnlichen Gegenstände, keine Erscheinungen, sondern Gegenstände transscendentaler Ideen, oder Dinge an sich sind. Dieser Gebrauch kann aber nicht statt finden, wie man aus folgenden ersiehet. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logische Form desselben; dass in ihm nehmlich kein Widerspruch, oder derselbe denkbar sei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe.

Ohne das erstere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, so dass folglich mein Begriff nichts weiter als die blosse logische Form ist. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung (s. Anschauung), und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen

ſich alle Begriffe, ſo ſehr ſie auch *a priori* möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht ſind.

b. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloſs auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende, und von ihnen denke, daſs ſie zu einer gewiſſen Zeit vorhanden ſind (C. 298).

23. Schmid hat in ſeinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenſtände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht ſich auf einen wirklichen Gegenſtand *a priori*, er iſt empiriſch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empiriſcher Begriff; oder

b. er bezieht ſich bloſs als Form eines empiriſchen Begriffs auf einen möglichen Gegenſtand der Erfahrung, er iſt real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empiriſche Verſtanderkenntniſs möglich, z. B. der Begriff der Urſache — ein reiner Verſtandesbegriff; oder

c. er bezieht ſich auf einen Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens, und iſt practiſch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practiſcher Begriff; oder

d. er bezieht ſich auf ein wichtiges Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetiſch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee; oder

e. er bezieht ſich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, und welches als wirklich zu denken weder ein practiſches noch theoretiſches Bedürfniſs vorhanden iſt, z. B. der Begriff eines Noumenon in poſitiver Bedeutung — ein problematiſcher Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, sondern ist willkührlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schicksals — ein usurpirter Begriff; oder

g. er widerspricht der Natur der sinnlichen Anschauung, und ist synthetisch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeschlossenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerspricht sich selbst innerlich in seinen Merkmalen, oder ist analytisch unmöglich, z. B. ledernes Eisen — ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abschn. §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. S. 93. III. Abschn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptst. I. Abschn. S. 117. II. Buch. I. Hauptst. S. 180. II. Hauptst. III. Abschn. S. 267. III. Hauptst. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch II. Abschn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptst. IX. Abschn. S. 566. 595. III. Hauptst. IV. Abschn. S. 620. III. Abschn. S. 672. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 100 ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10. II. Th. §. 74. S. 330.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptst. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptst. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verstand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Daseyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Schema der Substanz, heisst also, die Vorstellung von Etwas, das wirklich vorhanden ist, und zwar so, dass ich es mir vermittelst der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorstelle, stellt mir dasjenige dar, woran alles wechselt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechsel seiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nehmlich durch die Natur meines Verstandes genöthigt, mir vorzustellen, dass bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diese Dinge etwas sind, das immer vorhanden ist, obwohl sie ihren Zustand beständig ändern, und diese Vorstellung giebt mir eine sinnliche Darstellung der Substanz (C. 183).

2. Dasjenige, was zu aller Zeit vorhanden ist, wechselt nicht mit andern Dingen, sonst wäre es nicht gewesen, als das noch war, worauf es folgte, und wäre nicht mehr, wenn es etwas anderm hätte Platz machen müssen. Dies ist also der Begriff des Beharrlichen. Diese Vorstellung aber entspringt ganz aus der Natur des Verstandes bei der Anschauung des Sinnlichen. Dieser kann nehmlich sich den Wechsel in der Zeit (die Veränderung) nicht anders vorstellen, als so, dass wenn sich etwas verändert, d. i. in der Zeit nicht mehr ist, die auf eine andere folgt, in der es war, nothwendig etwas seyn muss, das in beiden Zeiten dasselbe ist, und woran dieser Wechsel vorgehet; sonst könnte ich mir nicht denken, dass sich Etwas veränderte, es wäre auch kein continuirlicher Uebergang aus einer Veränderung in die andre möglich, und also kein Zusammenhang in der Vorstellung der Zeit, die eben durch die Veränderung des Beharrlichen angeschauet wird. Es würde in jedem Augenblick ein ganz andres Ding, nicht aber ein andrer Zustand der Dinge vorhanden seyn. Die Beharrlichkeit ist eine sinnliche Vorstellung, denn in ihrem Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde ſie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erſtrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie iſt alſo eine reine ſinnliche Vorſtellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung g gebenen Stoffs durch Verſtandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, ſo kann ich mir nun vorſtellen, daſs an derſelben Accidenzen wechſeln, daſs ſie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Aſche vorhanden ſeyn kann. Ich kann alſo die Materie als Subſtanz denken, oder als das, woran ſich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beſchaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein ſinnliche Vorſtellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abſtrahire, oder ſie weglaſſe bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorſtellung der Subſtanz übrig, aber es gehet mit derſelben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verſtande haben, oder aus demſelben entſpringen, ſie ſtellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beſchaffenheit eines Dinges, ſondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann iſt Subſtanz nehmlich bloſs ſo viel als Subject, und keine metaphyſiſche Vorſtellung mehr, ſondern eine bloſs logiſche, nehmlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden muſs; ſo wie es ebenfalls mit dem Verſtandesbegriff eines Accidenz iſt, ſ. Accidenz (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Subſtanz, als eines Dinges an ſich (ſ. An ſich), ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nehmlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, daſs etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, daſs Etwas mit andern Dingen zugleich iſt, wenn nicht etwas beharret, und man zur Wahrnehmung des Zuſtandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 183), ſ.

Analogie der Subſtanzialität, Veränderung
Auch darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es möglich ſei, aus dem bloſsen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges iſt (welches bloſs der logiſche Begriff iſt, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logiſchen Begriff erſt analytiſch abgeleitet werden ſoll), zu beweiſen, daſs ſein Daſeyn durchaus beharrlich iſt, und daſs es folglich (welches der Begriff des Daſeyns zu aller Zeit iſt), weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen oder vergehen könne. Der Satz, ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entſteht und vergeht nicht (iſt beharrlich), iſt ſynthetiſch, d. h. was von dieſem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines ſolchen Subjects, ſo daſs es aus demſelben, durch bloſse logiſche Analyſe, entwickelt werden könnte, ſondern es muſs eine dritte Vorſtellung geben, durch welche die Verbindung zwiſchen dem Prädicat Beharrlichkeit und dem Subject abſolutes Subject objectiv möglich iſt, ſo daſs nicht zu läugnen iſt, es könne ein ſolches beharrendes Subject (die Subſtanz) exiſtiren. Und dieſe dritte Vorſtellung iſt nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das ſich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharret, ſelbſt nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, daſs die Vorſtellung einer ſolchen Beharrlichkeit, als unſerm Verſtande und unſrer Sinnlichkeit weſentlich iſt, nicht weiter anwendbar ſeyn kann, als auf ſinnliche Vorſtellungen, auf Erfahrungserkenntniſs. Wir können ſchlechterdings von keiner andern Subſtanz Erkenntniſs bekommen, als von ſolchen, die in der Zeit ſind, und an denen wir Veränderungen anſchauen, daher iſt es unmöglich, Gott und unſre Seele als Subſtanzen zu erkennen, weil ſie nicht Gegenſtände ſind, die uns Veränderungen zur Anſchauung darbieten. Denn von Gott läſst ſich Veränderung nicht denken, und in unſerm innern Sinne (Ge-

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken hafteten; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken außer dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äußern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, daß auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muß, d. h. daß etwas seyn muß, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluß ganz richtig. Allein dieser Schluß sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichkeit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäß, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhäriren. Daraus folgt aber nicht, daß es außer der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die außer der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken läßt, da beharren so viel heißt, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung voraussetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substanzialität, und Veränderung.

6. **Beharrlich**, in phoronomifcher Bedeutung, das heifst, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, ift das, was eine Zeit hindurch exiftirt, d. i. dauert. So ift mein Schreibtifch an dem Ort, wo er ftehet, beharrlich, oder er ftehet fchon eine Zeit lang und foll noch eine Zeit lang an diefem Orte ftehen; feine Gegenwart an diefem Orte hat fchon eine Zeit lang gedauert, und wird fortdauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders ift, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praefentia perdurabilis*) an demfelben Orte. Mein Schreibtifch fteht in Ruhe an feinem Orte, d. i. er ift gewöhnlich ftets dafelbft, wird nicht von diefem Orte weggerückt, er ift beharrlich an feinem Orte (N. 10). f. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zuftande feyn und in einem Zuftande beharren, find zwei verfchiedene Begriffe. Das erfte heifst: in einem Zuftande feyn, welcher eine Zeit hindurch exiftirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demfelben Ort kann dauernd feyn, oder nicht; im erftern Fall ift fie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe ift, ift in einem beharrlichen Zuftande. Nun kann aber der Körper nur durch diefen Zuftand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, fo kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demfelben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet alfo zwar durch einen beharrlichen Zuftand durch, beharret aber nicht in demfelben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur dafs feine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langfam wurde, fo dafs man die Gefchwindigkeit derfelben durch keine Gröfse angeben kann. Er ging zwar durch den Zuftand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunct, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) f. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 183. III. Hauptst. S. 300.

Dess. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.

Dess. Metaph Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil ausſprechen, das für Jedermann nothwendig gültig iſt (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberzeugung iſt nehmlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweiſend anerkennen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, ſo ſoll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müſſen meine Gründe ſo beſchaffen ſeyn, daſs jeder Vernünftige ihre beweiſende Kraft anerkennen muſs. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung iſt das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der beſondern Beſchaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entſpringen. So lange nun dieſe Gründe bei mir ſtatt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweiſend ſind, durch dieſe Gründe überredet ſeyn. Eine ſolche Ueberredung kann und ſoll ich aber auſser mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, daſs andre Menſchen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten ſollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweiſend ſind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die ſubjective Beſchaffenheit bei ihnen ſtatt fände. Ein eiteler junger Menſch überredet ſich zuweilen, daſs alle Frauenzimmer ſich in ihn verlieben, weil ſeine Eitelkeit (eine ſubjective Beſchaffenheit deſſelben) verurſacht, daſs er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtſeyn in ſeine Perſon erklärt. Er kann bei dieſer Ueberredung bleiben, ſo lange ſeine Eitelkeit fortdauert, und er ſich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, daſs andre Mannsperſonen daſſelbe glauben ſollen.

Denn ſein objectiver Grund (der es andern beweiſen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läſst ſich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. ſ. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die ſubjective Beſchaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber ſubjective) Grund jener Behauptung iſt, kann in andern Subjecten nicht dieſe Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von ſich ſelbſt, aber nicht von einem Andern glauben, daſs ſich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er ſoll aber auch nicht wollen, daſs Andre das für wahr halten ſollen, wovon er überredet iſt, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde ſonſt etwas unmögliches fordern (M. I. 985. C. 849).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 849.

Beherrſchung

der Glieder der Kirche, *imperium in fideles.* Die Anmaſsung, den Gliedern der Kirche vorzuſchreiben, was ſie glauben ſollen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abſchn. S. 251.

Bejahung,

transſcendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht bloſs logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finſter u. d. g., ſo finden wir, daſs ſie entweder ein Seyn oder ein Nichtſeyn vorſtellen. Lebendig ſtellt ein Etwas vor, das durch Vorſtellungen in Bewegung geſetzt wird, damit iſt aber der Begriff des Seyns verbunden, ſo wie mit dem Prädicat finſter der Begriff des Nichtſeyns des Lichts. Sage ich von einem Menſchen, er iſt leben-

dig, und ich ſehe bloſs darauf, daſs ich dem Begriff Menſch das Prädicat lebendig beilege, und nicht davon verneine, nicht ſage, er iſt nicht lebendig, ſo iſt das die logiſche Bejahung. Sehe ich aber darauf, daſs ich in dem Menſchen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes ſetze, ſo heiſst das Leben, weil es ein Seyn von Vorſtellungen in dem Menſchen, als Urſache ſeiner Bewegungen, vorſtellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menſchen, oder eine transſcendentale Bejahung. Durch dieſe transſcendentalen Bejahungen ſind die Gegenſtände nicht bloſs leere Gedanken, ſondern wirklich Etwas, oder Dinge (C. 602).

2. Die transſcendentale Bejahung iſt eigentlich ein reiner Verſtandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorſtellung des Vorhandenſeyns in der Zeit, welche Vorſtellung ſein Schema oder die reine ſinnliche Vorſtellung iſt, die es möglich macht, von einem Gegenſtande etwas zu bejahen, nehmlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden iſt, ſ. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel Realität.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III Hauptſt. II. Abſchn. S. 602.

Beiſpiel,

παραδειγμα, ὑποδειγμα, *exemplum*, *exemple*. Beiſpiel iſt diejenige Anſchauung, welche die Realität eines empiriſchen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, daſs der empiriſche Begriff kein Hirngeſpinſt, oder leerer Gedanke iſt. Es gehört nicht hierher, die logiſchen Begriffe vom Beiſpiel, und die Regeln darüber auseinander zu ſetzen, und eine Theorie des Beiſpiels aufzuſtellen und ſie mit neuen Beiſpielen zu belegen. Uns iſt genug, daſs wir einſehen, wie zu jedem empiriſchen Begriff eine Anſchauung gehört, welche eben durch den empiriſchen Begriff gedacht wird; denn dieer heiſst darum empiriſch (Erfahrungsbegriff), weil

fein Gegenftand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewufstfeyn angefchauet werden. Der Naturforfcher, im Gegenfatz gegen den Metaphyfiker, mufs alle feine Behauptungen mit Beifpielen belegen, die er Beobachtungen und Verfuche (*obfervationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen feine Behauptungen Realität oder diejenige Befchaffenheit, dafs Ihnen Jedermann beipflichten, und fie für wahr halten mufs (U. 254).

2. Dafs die Achtung für eine Perfon von Talenten daher rühre, dafs fie uns das Beifpiel eines Gefezzes aufftellt, wird gezeigt im Artikel Achtung, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Perfonen beiderlei Gefchlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Gefetzen der Natur, Menfchen entftehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entftehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleifchlichen Gemeinfchaft aus Vorfatz, oder aus Unvermögen entgegen gefetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Perfonen beiderlei Gefchlechts, mit dem einftimmigen Vorfatze, fich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewufstfeyn des Unvermögens dazu, ftiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptft. 3. Abfchn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, fo dafs es Jedermann durch feinen theoretifchen Verftand verftehen und erkennen kann, wenigftens doch dann, wenn fein Verftand im Nachdenken geübt worden ift (R. 208).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. III. St. Allgem. Anm. 1. Aufl. S. 196. 2. Aufl. S. 208.

Beläſtigung.

S. Laſt.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntniſs ſowohl ein negativer, als auch ein poſitiver Beitrag geleiſtet werden. Man kann nehmlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntniſs wegzuſchaffen, und ſie von allem Falſchen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennet richtiger, dies iſt der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun derreinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit ſie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Diſciplin derſelben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntniſs zu verſchaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das iſt der poſitive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verſchaffen, das zu erkennen, was aus ihr ſelbſt entſpringt, will Kant, ſoll nicht Diſciplin ſondern Belehrung, Cultur derſelben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptſt. S. 738 *).

Beleuchtung,

critiſche, einer Wiſſenſchaft. Die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem andern Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntniſsvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerſt auf dieſe Unterſuchung und Rechtfertigung aufmerkſam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practiſchen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beiſpiel davon gegeben, welches den Begriff ſehr deutlich macht. Kant unterſucht und rechtfertigt nehmlich daſelbſt die Form der Analytik der reinen practiſchen Vernunft, indem er ſie mit der Analytik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wiſſenſchaften eine und

dieselbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur dass diese in der ersten als allein den Willen bestimmend, in der andern als aus sich selbst erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

δυναμις, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, ist der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Bestimmungsgrund zu einer Handlung. Es ist wohl zu unterscheiden von der moralischen Erlaubniss, welche darin bestehet, dass die Handlung weder geboten noch verboten ist, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis l.* I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moralisch erlaubt ist, dann kömmt es erst noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich sie thun oder lassen will. Es ist also noch ein Unterschied zwischen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu lassen, und dem blossen Begehrungsvermögen Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, sondern nach seinen Vorstellungen wirken muss. Das erstere aber setzt nicht bloss (sinnliche) Vorstellungen, sondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verständig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgesetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterscheiden ist, s. Wille.

2. Eine Sache des blossen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choses, qui dependent de la simple faculté de les faire*) ist eine solche, die wir thun und lassen können, so oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn sie nur einmal geschehen kann, von uns abhängt, ob wir sie nehmlich thun wollen. Die Naturrechtslehrer, selbst Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in diesen Begriff den der rechtlichen Erlaubniss mit hinein. So sagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturstande, können einander widerstehen, eine gewisse Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder diese den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blossen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heisst offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede ist, es ist darin nichts, was dem Recht widerspräche, folglich können sie das halten, wie sie wollen. Allein eigentlich bestehet das Belieben bloss darin, dass sie das halten können, wie sie wollen, weil sie nicht durch Naturtriebe, also physisch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Mensch begehrt, ist eine Sache seines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des blossen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rücksicht genommen auf die rechtliche Erlaubniss, so giebt es den Begriff der Befugniss, und Kant hätte sagen sollen, sie hätten allerdings die Befugniss dazu; welches auch ganz richtig ist.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V. I. Th. II. Hauptst. I. Abschn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich ist unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird, zu verstehen, es mag nun so geschehen, dass er die Sache nur der Species nach wieder geben muss (s. Anleihe), oder so, dass er die Sache selbst wieder geben muss, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umsonst geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145) im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, ist also ein solcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, ist der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. Kant braucht das Wort, wenn er die Frage entſcheiden will, über den Widerſpruch zwiſchen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen ſoll. Die Frage iſt nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verluſtes der Sache, wenn er dieſe Gefahr nicht hat abwenden können, über ſich nehme?

3. Geſetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, ſo iſt es eine Rechtsregel, *caſum ſentit dominus*, d. i. der Schaden fällt auf den Verleiher. Allein nach dem Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, ſondern nach der innern Beſchaffenheit der Sache heiſst es, *caſum ſentit commodatarius*, d. i. der Schade fällt auf den Beliehenen. Wenn mir auf dem Wege nach Hauſe ein mir zu dieſem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, daſs, ich weiſs nicht wer, mich aus dem Fenſter unvorſichtiger Weiſe mit abfärbenden Materien begieſst, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf dieſem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, geſtohlen wurde, wer ſoll da den Schaden tragen? Das römiſche Recht ſagt: der Eigenthümer und nicht der Beliehene *). Pufendorf (*Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.*) meint, man müſſe unterſcheiden, ob es glaublich ſei, daſs die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen ſeyn, wenn

*) *Quod vero ſenectute contigit, vel morbo, vel vi latronum ereptum eſt, aut quid ſimile accidit, dicendum eſt, nihil eorum imputandum eſſe ei, qui commodatum accepit; niſi aliqua culpa interveniat. Proinde et ſi incendio, vel ruina aliquid contigit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: niſi forte, cum poſſit res commodatas ſalvas facere ſuas praetulit. Digeſt lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra, Lege V. §. 4.*

ſie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob ſie, in dieſem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obſ. in Puſendorf. CCCLXV*) ſagt, dieſer Grund beweiſe nichts; weil der Darleiher ſehr gut habe wiſſen können, daſs ſich ſolche Zufälle ereignen könnten, und folglich ſtillſchweigend eingewilligt habe, daſs die Sache auf ſeine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man ſogar ſagen, daſs dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienſt, den man ihm leiſtet, ſo theuer erkaufen ſolle, daſs er verbunden ſeyn ſolle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn ſie ohne ſeine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Puſendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV. §. VI. not.* 2.) meint, dieſes Leihen ſetze einen ſtillſchweigenden Vertrag voraus, durch welchen ſich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entſchädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen ſollte; weil ſonſt wenig Menſchen was leihen würden, zumal wenn ſie einen ſolchen Verluſt nicht gut ſollten tragen können. Barbeyrac unterſtützt dieſe ſeine Meinung durch folgende Gründe: „Es ſtehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und ſie unter ſolchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht ſagen, daſs, wenn er ſich ausbedinge, der Beliehene müſſe ſie ihm bezahlen, im Fall ſie durch ein Unglück zu Schaden kommen ſollte, darin etwas Ungerechtes liege. Es iſt ferner gewiſs, daſs es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter dieſer Bedingung etwas zu entlehnen; es wird ſogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbeſcheiden zu ſeyn glauben werden, einen ſo läſtigen Dienſt von demjenigen zu fordern, von dem ſie entlehnen; ſo daſs ſie ſogar glauben werden, es ſei gegen ihre Ehre, daſs ſie hierin die Wohlthat des Geſetzes (*beneficium legis*) benutzen ſollten, welches ſie von allem Schadenerſatze diſpenſirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben iſt. Wenn nun

dem so ist, und man hier, vorausgesetzt, dafs man sich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Gesetz giebt, welches den Fall bestimmt, nothwendig einen stillschweigenden Vertrag über den möglichen Verlust durch einen nicht vorhergesehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen mufs; so ist die Frage, zu wissen, welche Präsumtion die stärkste sei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, seine Sache dadurch zu verlieren, dafs er eine Reihe Dienste leistet, oder die, welche den Verlust auf den Beliehenen fallen läfst, der, obwohl unschuldig, doch die wirkliche Veranlassung dazu ist, weil man ihm den unvergoltenen Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann sich hier blofs nach Muthmafsungen richten, die sich auf den Gemüthszustand gründen, worin sich die Menschen gemeiniglich befinden. Und hier mufs man vornehmlich auf den Gemüthszustand des Darleihers Rücksicht nehmen; der Beliehene, zu dessen Vortheil der ganze Vertrag ist, konnte kein Recht haben, als nur in so ferne der Andere, der unumschränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugestehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatsache an, dafs unter hundert oder tausend Personen, welche leihen, kaum eine Einzige seyn werde, welche wird leihen wollen, wenn sie nicht darauf rechnen könnte, dafs derjenige, dem sie leihet, ihr den Verlust ersetzen werde, den sie leiden würde, wenn die Sache, es sei wie es wolle, zu Schaden kommen sollte. Wenn man die Welt nur einigermafsen kennt, so wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache ist, je stärker ist die Präsumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen sind. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, so kann sie doch auch einem solchen Unfall entgehen. Der Beliehene sieht nun das erstere für sehr ungewifs an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er sich verpflichtet, in diesem Falle den Eigenthümer zu entschädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erspart ihm entweder den Aufwand, den er machen müfste, wenn er eine solche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder ist ihm doch darum

fehr vortheilhaft, weil er fich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verfchaffen kann; oder ift ihm doch fo nützlich, dafs das ihn hinlänglich für die ungewiffe Gefahr nicht vorhergefehener Unfälle entfchädigt. Und über dies alles mufs es dem Verleiher viel unangenehmer feyn, fein Eigenthum darum zu verlieren, weil er gefällig gewefen ift, als dem Beliehenen, den Werth zu erfetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während dafs er fie gebrauchte. Man kann hier die Maxime der römifchen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et fit iniquum, damnofum effe cuique officium fuum* (*Digest. lib. XXIX. Tit. III. Teftament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es fei unrecht, dafs Jemanden fein Dienft fchädlich feyn folle.

4. Kant beantwortet alle diefe Gründe damit, dafs er (K. 145) fagt: „ein öffentlicher Richter kann fich nicht auf Präfumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlaffen; fondern der, welcher fich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen befonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, mufs diefen felbft tragen." Der Richter hat hier nehmlich keinen andern Entfcheidungsgrund, als

a. dafs, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht erfetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Dafs aber hier noch eine gelegentliche Urfache (*caufa occafionalis*) fei, welche er fetzen könne, fei zwar wahr, aber es müffe durch einen befondern Vertrag ausgemacht worden feyn, dafs die gelegentliche Urfache büfsen folle, was die wirkende Urfache, die nicht erfetzen könne, verfchuldet habe.

Folglich fpricht das ftrenge Recht den Beliehenen von dem Schadenerfatze los, und diefer ift nicht verbunden zu erfetzen. Schon Mofes entfcheidet in feinem bürgerlichen Recht eben fo, dafs nehmlich der Eigenthümer, den Schaden tragen müffe, und rechtlich nichts fordern könne (2 Mof. 22, 10 — 13).

5. Eine andere Frage ist die, ob es Pflicht für den Beliehenen sei, den Schaden zu ersetzen? Diese Frage muss allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ist es eben, was die Privatvernunft meint durch die Maxime: *casum sentit commodatarius.* Denn die Behauptung, sagt Kant K. 144. muss jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) so verdorben, wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. „Wir sehen," sagt Cicero (*de offic. lib. III*, 17), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gesetze. Durch Gesetze können nur diejenigen Kunstgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äussern Zwange unterworfen sind; die Moral verbietet alle, die von dem Verstande entdeckt, und vom Gewissen bestraft werden können." Ist diese Pflicht zu ersetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht seyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadenersatz als um eine Wohlthat, sondern fordert ihn gewissermassen als ein Recht. Da indessen der Richter nicht für den Verleiher entscheiden kann, so ist es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ist es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwischen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, es ist zum Theil Güte, zu ersetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es ist zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung des Verleihers nicht ohne alle Gültigkeit ist. Die Pflicht aber, eine solche Rechtsforderung zu befriedigen, zu deren Befriedigung der Richter nicht nöthigen kann, ist eine Pflicht der Billigkeit.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptst. §. 38. S. 142 — 143.

Belohnung,

ἆϑλον, *praemium*, *remuneratio*, *récompenſe*. So heiſst der rechtliche Effect einer verdienſtlichen That, welcher durchs Geſetz verheiſsen iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur That war (K. XXIX). Iſt die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemeſſen, ſo hat ſie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX. XXX.

Bemächtigung,

S. Beſitznehmung.

Beredtſamkeit.

Redekunſt, ῥητορικη, *rhetorice*, *ars oratoria*, *eloquentia oratoria*, *rhétorique*, *art oratoire*. Bei den Geſchäften unſers Verſtandes, denken und erkennen (ſ. Verſtand), können wir uns ſo verhalten, als triebe bloſs unſre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichſam ohne an feſte Begriffe gebunden zu ſeyn. Man kündigt ein Geſchäft an, und führt es doch ſo aus, als wäre es ein bloſses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunſt die Beredtſamkeit genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs die Verbindung und Harmonie zwiſchen dem Verſtande, der ſein Geſchäft treibt, und der Einbildungskraft, welche bloſs mit Begriffen zu ſpielen ſcheint, ſo ausſieht, als wäre dieſe Verbindung und Harmonie ganz unabſichtlich, als füge ſich das von ſelbſt ſo. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Redner, ſ. Redner (U. 205).

2. Die Beredtſamkeit iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Dichtkunſt. Man kann die Beredtſamkeit mit einer maleriſchen Darſtellung verbinden; dieſes geſchiehet im Schauſpiele,

in welchem der Redner ſelbſt (das Object der Redekunſt) der Gegenſtand iſt, welcher maleriſch dargeſtellt wird (U. 213). Die Beredtſamkeit (nicht die Wohlredenheit, *eloquentia*, *l'eloquence*, als Kunſt, ſich leicht, richtig und paſſend auszudrücken) iſt die Kunſt zu überreden *vis perſuadendi*, πειθους δημιουργος, *Quinctil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und ſollte daher aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannet ſeyn, denn ſie iſt eine Dialectik, die durch den ſchönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, ſchon lange vor Quinctilians Zeiten, dieſe Beredtſamkeit κακοτεχνιαν, *pravitatem artis*, eine böſe Kunſt genannt, und Athenäus erklärte ſie für die Kunſt zu täuſchen (*artem fallendi*). Locke iſt derſelben Meinung als Kant und Athenäus (*Eſſ. phil. conc. l'Entend. hum. livr. VIII. ch. X.* §. 34) und erklärt ebenfalls die Beredtſamkeit für eine Kunſt die Menſchen zu täuſchen (U. 216).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. §. 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder Berkley, Doctor der Theologie, und Biſchof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Grafſchaft Kilkenny in Irland gebohren, und ſtudirte zu Dublin, wo er ſich ſehr bald durch ſeine Kenntniſſe in der Mathematik und Philoſophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er ſich nach London, wo er ſich Steelens, Swifts und Popens Achtung erwarb. Er ging noch in eben demſelben Jahre als Secretair und Capellan des Engliſchen Geſandten, Grafen von Peterborongh, nach Sicilien, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Geſandte zurückließs. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Miniſterium der Königin Anna fiel, ſo verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord Peterborongh, und begleitete daher den Sohn des Biſchoffs Aſhe von Clogher in Irland auf ſeinen Reiſen.

2. Berkley besuchte auf dieser Reise den schwindsüchtigen Malebranche zu Paris, dem ein philosophischer Dispüt mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Ashe blieb Berkley vier Jahre auf Reisen, und besichtigte besonders den untern Theil Italiens und Siciliens sehr genau, und studirte dabei die Baukunst. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als seinen Hofprediger mit nech Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorschlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte seiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorschlag fand bei Hofe sowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man versprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszusetzen, das zu diesem Zweck auf den Bermudas errichtet werden sollte. Er reisete auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daselbst die ihm versprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Minister wandte dieselbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley sein Vorhaben, sich ganz diesem Geschäft zu widmen, und die Amerikaner zu civilisiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nehmlich 1733, ward er Bischof zu Cloyne, und starb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellte, sind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daseyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. worin er sein idealistisches System vertheidigte. Französisch Amsterdam 1750, 12. Deutsch aus der französischen Uebersetzung, weil der Uebersetzer das Englische Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Würklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous u. s. w., übersetzt — von Joh. Christ. Eschenbach, Prof. d. Philos. zu Ro-

ſtock. Roſtock, 1756. 8, welche ich hier benuzzen will.

4. Von dieſem Berkley ſagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatiſchen Idealismus behauptet, nehmlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich unmöglich ſey, und darum auch die Dinge im Raum für bloſse Einbildungen erklärt." Folgendes iſt ein Auszug der erſten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley iſt:

I.

daſs dergleichen Dinge, die die Philoſophen Körper nennen, nicht wirklich da ſind.

Seine Gründe ſind:

a. Sinnliche Dinge ſind ſolche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empiriſch anſchauen), z. B. wenn ich ein Buch leſe, ſo empfinde ich die Buchſtaben und daraus zuſammengeſetzten Wörter unmittelbar, den mit dieſen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelſt der Buchſtaben in mir erweckt, und ſolche Begriffe ſind folglich nicht ſinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Geſicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geſchmackswerkzeuge den Geſchmack, durch den Geruch die Ausdünſtungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenſchaften. Dies ſind aber lauter ſinnliche Eigenſchaften, und wenn man die Dinge derſelben beraubte, ſo würde nichts ſinnliches mehr an ihnen übrig bleiben. Die ſinnlichen Dinge ſind alſo nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher Eigenſchaften.

c. Nun iſt die Wirklichkeit etwas, das den Dingen an und für ſich zukömmt, und von der Eigenſchaft, daſs ſie empfunden werden, gänzlich unterſchieden, ſo daſs ihnen die Wirklichkeit zukäme, wenn gleich kein denkendes Weſen ſie (vermittelſt der Empfindung) ſich

vorstellte. Die sinnlichen Eigenschaften aber sind bloss Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

α die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte sind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich seyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beschaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich sind, ohne Wärme und Kälte zu seyn, z. B. eine stechende Nadel verursacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, dass wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verschiedene Dinge einerlei Eigenschaften hätten, die Nadel müsste brennen, und die Kohle stechen.

β Der Geschmack ist nicht in den Körpern wirklich da, sondern bloss eine Vorstellung der Seele; denn

A. Süssigkeit und Bitterkeit sind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich seyn können. Wollte man aber etwa wider diesen Grund, auch wider den *α*, A. den Einwurf machen, dass zwar nicht die Empfindung der Süssigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch diese Eigenschaften selbst in den Körpern wären, so wären ja das dann offenbar keine sinnlichen Dinge, das heisst, solche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier ist aber nur von den letztern die Rede.

B. Süssigkeit und Bitterkeit hängen von der Beschaffenheit des Geschmacks des Schmeckenden ab; was einem Menschen süss schmeckt, wenn er gesund ist, das schmeckt ihm bitter, wenn er krank ist.

γ Der Geruch ist nicht in den Körpern wirklich da, sondern bloss eine Vorstellung der Seele; denn

A. er besteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungslosen Körper wirklich seyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beschaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünstungen der Blumen u. s. w. gewiss ganz anders als uns.

3 Der Schall ist nicht eine Eigenschaft, die sich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe gestelltes, Glas setzt, und es so einrichtet, dass unter demselben an die Glocke geschlagen wird, so giebt sie nicht den geringsten Klang von sich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, so hätte ja die Luft eine Empfindung, da sie doch ein empfindungsloses Ding ist. Wollte man aber sagen, der Klang als Empfindung ist zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Lufttheilchen ist er doch in der Luft; so wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müsste aber auch die Bewegung die Eigenschaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. s. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung ist ja eine Empfindung des Gefühls und Gesichts, bei den Klängen und Tönen ist aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

4 Die Farben sind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede sichtbare Sache die Farbe an sich hat, die wir daran sehen, so muss sie ein Körper seyn. Dann müssen aber die Körper entweder nichts als sinnliche Eigenschaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen sind), oder das Gesicht muss etwas anders wahrnehmen als sinnliche Eigenschaften. Das letztere ist unmöglich, folglich muss ein Körper aus sinnlichen Eigenschaften bestehen (oder unmittelbare Empfindung, d. i. blosse Vorstellung seyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an ſich zukämen, ſo müſsten ſie ihnen beſtändig zukommen, und nicht veränderlich ſeyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, ſo haben ſie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergröſserungsglas ſtellet uns wieder ganz andre Farben an denſelben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblikken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, ſo wären ſie doch in einem körperlichen Dinge, und dann ſind wieder die Gründe ε, A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man ſagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β, A, wenn wir einen Unterſchied machen wollten zwiſchen den Farben, in ſo fern wir ſie empfinden, und den Farben, in ſo fern ſie Eigenſchaften des Lichts ſind; was wir nehmlich nicht empfinden, ſind auch keine ſinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede iſt.

d. Allein nicht bloſs die Eigenſchaften α, β, γ, δ, ε, welche man die von der zweiten Gattung nennt, ſind nicht wirklich in den Körpern auſser uns; ſondern auch die von der erſten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Feſtigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe verſteht.

α Die Ausdehnung und Figur ſind Eigenſchaften, die die Körper auſser uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an ſich haben; denn

A. andere Thiere ſtellen ſich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die ſie ſehen oder fühlen, nicht ſo wie wir vor. Eine Käſemılbe ſieht gewiſs ihre Glieder gröſser als wir.

B. Eine Sache ſieht ferner in der Nähe gröſser, in der Ferne kleiner aus, welches iſt denn nun ihre wahre Gröſse? Auch ſiehet der eine dieſelbe Sache klein, glatt und rund, der andre groſs, uneben und eckicht, durch das Vergröſserungsglas ſieht ſie ganz anders aus, als mit bloſsen Augen.

β Die Bewegung eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit ſehr geſchwinde und ſehr langſam ſeyn, und doch iſt dem einen Beobachter dieſelbe Bewegung ſehr geſchwinde, die dem andern ſehr langſam iſt, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper ſeyn.

γ Die Starrheit (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit ſehr groſs und ſehr klein ſeyn, und doch iſt ſie es nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der Kräfte, zum Beweiſe, daſs ſie nicht in den Körpern iſt.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine unbeſtimmte Gröſse, eine Gröſse überhaupt, oder die Eigenſchaften der erſten Gattung überhaupt, zu, ſo daſs etwa nur diejenige Gröſse, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

α ſondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch ſie ſich von andern unterſcheidet, die Gröſse und Figur, ſo bleibt kein Unterſchied zwiſchen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das iſt aber ein allgemeiner Begriff und kein beſonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt läſst ſich ohne Gröſse, Figur, Geſchwindigkeit u. ſ. w. nicht vorſtellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, ſo folgt daraus nicht, daſs ſie ſich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorſtellen können.

B. Der reine Verſtand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenſchaften der Dinge überhaupt vorzuſtellen, hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgeſtellt werden, dergleichen die Ausdehnung iſt.

γ Es iſt nicht möglich, ſich eine Figur überhaupt vorzuſtellen, die nicht ihre beſtimmte Gröſse u. ſ. w. hätte.

Aus allen dieſen Gründen folgert nun Berkley:

daſs man allen ſinnlichen Eigenſchaften, einer ſo gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unfern Gedanken abfprechen müffe.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich feyn kann; fo folgt doch, dafs man dies von dem Gegenftande der Empfindung behaupten müffe, z. B. die Röthe ift in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe ift in mir. Antwort. Dafs die Farben wirklich in der Tulpe find, ift eine ausgemachte Sache, aber die ganze Tulpe ift ein Gegenftand der Sinne, folglich ein Gedanke deffen, der fie fieht. Das Empfinden ift nicht etwa eine Handlung der Seele, fo dafs das Empfundene ein Leiden habe (empfunden werde); denn das Empfinden ift das Leiden, welches alfo im empfindenden Subject feyn mufs, aber nicht im Empfundenen feyn kann. Sonft müfste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterfcheiden feyn. Aber im Schmerze fteckt keine Handlung, und das Leiden deffelben kann nicht in einem Dinge feyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die finnlichen Dinge Eigenfchaften find, fo mufs es doch nothwendig eine Subftanz, d. i. etwas für fich beftehendes geben, wovon fie Eigenfchaften find. Antwort. Diefe Subftanz ift aber kein finnlicher Gegenftand, fonft wäre fie eine finnliche Eigenfchaft, wie die übrigen, was aber der Körper an fich fei (nicht empfunden), wiffen wir nicht; er heifst blofs feiner finnlichen Eigenfchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. f. w. wegen Körper.

c. Die finnlichen Eigenfchaften können einzeln und für fich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da feyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller diefer finnlichen Eigenfchaften, d. i. den Körper felbft, kann man fich doch als aufser uns vorhanden vorftellen. Antwort. Dann ftellt man fich

ihn doch aber vor, und was man ſich vorſtellt, iſt in der Seele, und bloſs ein Gedanke.

d. Wir ſehen die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, was aber von uns entfernt iſt, das iſt auſser uns, folglich müſſen die Dinge auſser uns da ſeyn. Antwort. Auch im Traume ſehen wir die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, darum ſind ſie noch nicht auſser uns. Den Abſtand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, ſondern durch die Vernunft, denn wir ſchlieſsen ihn aus der Gröſse und Deutlichkeit der Gegenſtände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abſtand zu ſchlieſsen erſt lernen muſs. Es iſt falſch, daſs der Abſtand der Dinge von uns etwas auſser uns befindliches ſei, denn er iſt eine oft Meilen lange gerade Linie, dieſe kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abſtand von uns, indem ſie in der Nähe anders ausſehen, als in der Ferne (I, c, 5, B). Die Farben ſind aber ein bloſser Gedanke, alſo auch ihr Abſtand. Würde der Abſtand endlich unmittelbar empfunden, ſo wäre er eine ſinnliche Eigenſchaft (I, a), und folglich nicht auſser uns vorhanden.

e. Die Bilder der ſinnlichen Gegenſtände, die Begriffe und Vorſtellungen derſelben durch die Einbildungskraft, ſind freilich in der Seele, aber die ſinnlichen Dinge ſelbſt ſind doch auſser derſelben. Antwort. Die Vorſtellungen der Seele ſind nicht Bilder von ſinnlichen Gegenſtänden, die auſser ihr wirklich ſind; denn wenn ich die Bildſäule des Julius Caeſar ſehe, ſo ſehe ich Farben, Figur u. ſ. w. daſs ich ſie aber für Julius Caeſar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtniſſe und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, ſondern meine Vernunft verbindet mit der ſinnlichen Empfindung eine neue Vorſtellung, das Erkenntniſs; dieſe letztere iſt mittelbare Vorſtellung und alſo nicht ſinnlich, aber dieſe mittelbare Vorſtellung iſt ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, dafs die sinnlichen Vorstellungen Bilder von Dingen sind, die ausser den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die sinnlichen Vorstellungen sind veränderlich, und können daher nicht Bilder von ausser uns vorhandenen unveränderlichen Gegenständen seyn, z. B. der Baum, den ich sehe, ist bald grösser, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als ausser mir vorhandenes Ding seyn.

b. Die Dinge ausser mir wären solche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir also weder durch Vernunft noch Sinne etwas wissen; unsre sinnlichen Vorstellungen aber sind Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, dafs derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die ausser der Seele vorhanden sind, damit behauptet, dafs diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich sind.

5. Dieser Idealismus des Berkley, oder seine Behauptung, dafs die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin sie sich befindet, nicht ausser unserm Gemüth da sei, ist dogmatisch; weil alle Beweise, die er dafür anführt, sich auf Principien gründen, deren Ursprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Dieser dogmatische Idealismus ist aber unvermeidlich, und alle Widerlegung desselben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das ausser dem Gemüth vorhanden ist, und in welchem die ausser dem Gemüth vorhandenen Dinge sich wirklich befinden; denn für diese Voraussetzung beweiset Berkley ganz unumstöfslich, dafs der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich ist, ein Unding ist. Ist aber der Raum eine unsrer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transscendentaler Aesthetik bewiesen wird, so ist alles, was im Raum angeschauet wird, allerdings auch kein Ding an sich (s. An sich), sondern blofs sinnliche Vorstellung, oder Erscheinung, wel-

che im Gemüth angeschauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt ist dann freilich kein Ding an sich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenstand, der uns so wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch seinen dogmatischen Idealismus die ganze Erfahrung unsicher und zufällig, dahingegen Kants transscendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Gesetze *a priori*, als Grundsätze des reinen Verstandes, zum Grnnde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verschwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrükke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundsätze des Verstandes Einheit bekommen müssen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley mystisch und schwärmerisch: mystisch, weil er den Grund der sinnlichen Vorstellungen, das Uebersinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; schwärmerisch, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschreitet. Um dieses ins Licht zu setzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwischen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in diesem Gespräch ist:

Gott ist die Ursache aller sinnlichen Vorstellungen, und drückt sie der Seele ein.

Seine Gründe sind:

a. Alle sinnlichen Dinge sind wirklich da (nehmlich als Vorstellungen im Gemüth), und wenn sie wirklich da sind, so werden sie nothwendig von einem unendlichen Geiste erkannt, und folglich ist ein unendlicher Geist oder Gott da

b. Dieses ist nicht einerlei mit dem (ebenfalls mystischen und schwärmerischen) Idealismus des Malebranche. Dieser behauptet nehmlich, wir sähen alle Dinge in Gott. Er nahm es nehmlich als einen Grundsatz an, dass die unkörperliche Seele sich nicht mit körperlichen Dingen vereinigen und folglich diese nicht selbst

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verſtande, weil dieſer nur ein unmittelbarer Gegenſtand der Gedanken ſei. Gott faſſe aber alle die Vollkommenheiten in ſich, die mit denen, ſo jedes erſchaffene Ding beſitzt, übereinkommen, und folglich geſchickt ſind, dieſe Dinge ſo darzuſtellen, daſs ſie die menſchliche Seele durch Erkenntniſs der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies ſei ein ungereimter Realismus, welcher vorausſetze, daſs Gott eine Körperwelt geſchaffen habe, die auſser dem Gemüth des Menſchen und Gottes vorhanden ſei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, daſs wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und ſind; dieſes ſei aber ſo zu verſtehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiſte vorhanden ſeyn. Nun bin ich aber nicht ſelbſt der Urheber dieſer meiner Gedanken (ſinnlichen Vorſtellungen), folglich müſſen dieſe Vorſtellungen in einem andern Geiſte ſeyn, durch deſſen Willen ſie in mir erregt werden. Folglich iſt ein Geiſt wirklich, der mir alle Augenblicke die ſinnlichen Vorſtellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich dieſe Vorſtellungen bekomme, als Urheber derſelben für unbegreiflich weiſe, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt alſo Berkley (myſtiſch und ſchwärmeriſch) Gott aus den ſinnlichen Vorſtellungen, die ſeine Wirkungen ſind; Malebranche aber (eben ſo myſtiſch, aber noch ſchwärmeriſcher) Gott unmittelbar, und die ſinnlichen Vorſtellungen, als ſeine Wirkungen, aus Gottes Eigenſchaften.

I. Einwurf. Kann man aber nicht zugeben, daſs Gott die höchſte und allgemeine Urſache aller Dinge ſei, und dabei zugleich das Daſeyn einer dritten Art der Natur, die von den Geiſtern und Gedanken unterſchieden iſt, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, daſs ſich Gott der auſser uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Urſache (*cauſa ſubordinata*) bediene, und vermittelſt derſelben die Vorſtellungen der Seele eindrücke (nach dem phyſiſchen

Einflufs (*influxus phyficus*) des Ariftoteles)? Antwort: Es ift bewiefen worden, dafs das Körperliche nicht aufser einem Geifte wirklich feyn kann; dafs es ein blofs leidendes und gedankenlofes Ding ift, folglich nicht thätig und Urfache von Gedanken feyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Urfache feyn kann, fo kann fie doch ein Werkzeug (*caufa inftrumentalis*) feyn, welches der höchften Urfache zur Hervorbringung unfrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein folches Ding an fich (das nehmlich die finnlichen Vorftellungen wirkte, folglich felbft keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorftellung hat, anzunehmen, damit Gott daffelbe als ein Werkzeug gebrauche. Gott müfste ja dann nicht ohne Werkzeug diefe finnlichen Vorftellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit feyn, die Gott veranlaffet, die finnlichen Vorftellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occafionalismus* des Cartefius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweifen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja folcher Gelegenheit nicht zu feinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, dafs unter den Dingen, die Gott fich vorftellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unfre Gedanken in uns hervorzubringen, fo würde daraus doch nicht das Dafeyn der Materie aufser uns bewiefen werden können.

IV. Einwurf. Indeffen fcheints doch, dafs wir uns etwas der Materie ähnliches als aufser uns vorhanden dunkel vorftellen; was zwar, als nicht finnliche Vorftellung, weder Subftanz, noch Accidenz, noch an einem Ort u. f. w., fondern ein Ding überhaupt ift, aber was dies ift, wiffen wir nicht. Antwort: Wir erkennen die Wirklichkeit der Materie entweder unmittelbar, oder vermittelft etwas andern. Im erften Fall ift fie finnliche Vorftellung, und alfo in uns, im

andern Fall müſsten wir das Daſeyn der Materie durch einen Vernunftſchluſs beweiſen; es iſt aber bewieſen worden, daſs ſie weder ein Gegenſtand, oder ein für ſich beſtehendes Ding (4), noch eine Urſache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) ſei.

V. Es iſt möglich, daſs wir die ſinnlichen Vorſtellungen bekommen können, ohne daſs die Materie auſser uns wirklich iſt, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich auſser uns wirklich ſeyn Antwort: Was ſoll aber dieſes Ding auſser uns für Eigenſchaften haben, es iſt dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle ſinnlichen Eigenſchaften verneinen muſs, von dem alſo nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Daſeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die ſinnlichen Dinge haben dann erſt eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich iſt, was man ſiehet, fühlt u. ſ. w. Sind aber die ſinnlichen Dinge auſser uns, ſo haben ſie keine Wirklichkeit, denn alsdann ſieht, fühlt u. ſ. w. man dieſe Dinge nicht, und von ſolchen Dingen kann man nicht ſagen, daſs ſie wirklich ſind.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich iſt, die Wirklichkeit der Materie zu beweiſen, ſo kann man darum doch nicht beweiſen, daſs ſie ganz und gar unmöglich ſei. Antwort. Es iſt allerdings bewieſen worden, daſs ein für ſich beſtehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. ſ. w. Ding auſser uns unmöglich ſei (4).

7. Kant hat nun nie die Exiſtenz der Dinge an ſich, ſo wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er ſagt, es ſei ihm nie in den Sinn gekommen, ſie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, daſs das Daſeyn der Dinge an ſich nicht erkannt, oder aus theoretiſchen Gründen bewieſen werden, und daſs man überhaupt von ihnen nichts wiſſen könne. Er hat ferner bewieſen, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erfcheinungen (finnliche Gegenftände) nicht aufser uns vorhandene Dinge, fondern Vorftellungsarten, auch nicht den Dingen aufser uns angehörige Beftimmungen find (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptfache ift, dafs nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Criterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung ift, und folglich den Erfcheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, dafs die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illufion ift, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt ift, fondern felbft von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich fcheint es dann nur, als wären Körper aufser mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit ift, es nicht blofs fo fcheint, fondern gar nicht anders möglich ift, als dafs die Körperwelt aufser mir, d. i. wirklich im Raum ift. Nach Kant alfo ift Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verftandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Gefetz vorfchreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Criterien find, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterfcheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. I. Abth II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. *** S. 274.

Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207

Adelung. Fortf. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

κλησις, *vocatio. vocation.* Die Berufung (der Menfchen als Bürger in einem ethifchen Staat) ift die blofs moralifche, nach Gefetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgesetz in unsrer eignen Vernunft fordert uns auf, es nicht nur zu befolgen, sondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das sich bestrebt, nach seinem Willen zu leben und dessen Mitbürger wir sind.

2. In unsrer Vernunft liegt nehmlich die Idee (Vernunftvorstellung) von einer Vereinigung der Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, diese Idee ist auch kein Hirngespinst; denn es ist die Pflicht jedes Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, und das Seinige zu thun, dass andre Menschen auch darnach leben, folglich sich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich muss sich jeder Mensch als berufen zum Mitgliede einer solchen Verbindung aller Menschen nach Tugendgesetzen, welche ein ethischer Staat heisst, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als gesetzgebend betrachtet, in einem ethischen Staate aber ist das nicht möglich, weil da die Gesetzgebung das Moralische, folglich das Innere des Menschen, betrifft; darüber können Menschen nicht Gesetze geben, weil sie das Innere nicht durchschauen, folglich nicht wissen können, ob die Gesetze auch befolgt werden. Folglich muss ein Anderer, dem das möglich ist, Gesetze geben, aber seine Gesetze dürfen auch nicht bloss von seinem Willen ausgehen, sonst wären sie nicht Tugendgesetze, sondern Zwangsgesetze, sondern sein Wille muss seyn, dass die Tugendgesetze unsrer Vernunft befolgt werden, also müssen unsre Pflichten seine Gebote seyn, und er muss unser Inneres kennen, um zu wissen, ob wir sie befolgen, er muss unsre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines solchen Gesetzgebers ist aber der Begriff von Gott, als moralischem Weltbeherrscher. Also ist ein ethischer Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir sind durch unsre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu seyn.

3. Von der moralischen Seite ist also diese Berufung ganz klar; aber von der speculativen ist sie ein Geheimniss. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unsrer Thaten vergelten soll, muss alles in seiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, also auch un-

ser Schöpfer seyn. Als Schöpfer hat er aber auch unsre Vernunft hervorgebraht, folglich ist er auch der Urheber des Sittengesetzes in derselben. Ist er aber das, so hängen wir unbedingt von ihm ab, und sind folglich nicht frei, sondern seinem Willen, der dann nicht von dem Moralgesetz, sondern von dem das Moralgesetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Andrer, nehmlich Gott, das Sittengesetz aufgelegt, und wir sind folglich nicht frei, sondern zur Tugend geschaffen, welches sich widerspricht. Denn Tugend ist der Zustand freier sinnlicher Wesen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet sind; dazu geschaffen seyn, heisst aber so eingerichtet seyn, dass dieses Bemühen physisch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich ist. Folglich läst sich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Gesetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; sondern wir müssen die Menschen, im Verhältnisse zu Gott als Gesetzgeber, nicht als von ihm Erschaffene, sondern als von ihm unabhängige freie Wesen, oder Berufene, betrachten. Solche unabhängige Wesen aber sind wir nicht, wie unsre Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung unsrer, doch nicht von uns abhangenden, Schicksale mit unserm Werth sattsam lehren, folglich ist die Erkenntniss der Möglichkeit, solche Berufene zu seyn, ein undurchdringliches Geheimniss (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, contact. Die Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Materie ist undurchdringlich, heisst, sie kann von keiner andern Materie so zusammengedrückt werden, dass sie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zusammengedrückt werden, könnte diese Zusammendrükkung nun so weit getrieben werden, dass der Kolben den Boden wirklich berührte, so hätte der Kolben die Luft durchdrungen, welches aber unmöglich ist. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er ſie zuſammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derſelbe immer wieder zurückgeſtoſsen wird. Dieſe Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf dieſe Weiſe zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, ſo ſagt man, ſie berühren einander. Wenn zwei Körper ſich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard geſchieht, ſo müſste, wenn beide ihre Bewegung ungeſtört fortſetzen ſollten, der eine den andern durchdringen. Allein dies iſt unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn ſie im Begriff ſind, einer in des andern Raum einzudringen, daſs ſie ſich berühren, oder daſs einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückſtoſsende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher geſchieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stoſs (N. 59).

2. Auſser dieſer Berührung, oder auſser der Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nehmlich durch die Anziehungskräfte. Dieſe Wirkung heiſst die Wirkung in die Ferne (*actio in diſtans*), ſ. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematiſcher Bedeutung, das heiſst, nicht als Wirkung der Naturkräfte, ſondern bloſs als Anſchauung betrachtet, iſt die gemeinſchaftliche Grenze zweier Räume, die alſo weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume iſt. Zwei Puncte können ſich nehmlich nicht berühren, ſondern fallen auf einander, denn ſie ſind das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können ſich ebenfalls nicht berühren, ſondern fallen auf einander, oder haben ſie einen Punct mit einander gemein, ſo machen ſie beide zuſammen eine und dieſelbe gerade Linie aus. Dann berühren ſich nicht die Linien, ſondern ihre Endpuncte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

nun nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper find, die in phyfifcher Berührung find, haben, wo fich die Körper berühren, oder wo fich die Wirkung der zurückftofsenden Kräfte äufsert, eine gemeinfchaftliche Grenze; fo hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinfchaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückftofsen, und berühren fich alfo dafelbft. Gefetzt, man liefse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, fo berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, fondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren fich nicht, fondern fie fchneiden fich in B. Aber Cirkel (Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren fich in B, denn B ift die Grenze zwifchen dem Raum, den der Cirkel C einfchliefst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, fondern auch von dem Raum zur linken der AE abfondert. Cirkel C und Cirkel D berühren fich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn fie fchliefsen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinfchaftliche Grenze hat, fo dafs B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren fich nur in einer Linie, denn haben fie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel Fig. IX., fo berühren fich nicht die Cirkelflächen, welche fonft auf einander fallen würden, fondern die Cirkellinien. Eben fo berühren fich Körper nur in Flächen, denn haben fie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, fo berühren fich nicht die Körper, fondern die Flächen, oder die Linien; diefe fallen nehmlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zufammen.

4. Zwei Körper können fich alfo nicht phyfifch berühren, ohne fich mathematifch zu berühren; denn wenn fie fich nicht mathematifch berühren, fo wirken die zurückftofsenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die mathematifche Berührung ift noch nicht die phyfifche. Wenn zwei Billardkugeln fich mathematifch berühren, fo find es eigentlich

nur zwei gröſste Kreiſe derſelben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche ſich in einem Puncte berühren. Die phyſiſche Berührung aber muſs durch den Druck oder Stoſs der Kugeln auf einander geſchehen, ſie müſſen beide bemühet ſeyn, einander zu durchdringen, dann entſtehet ein dynamiſches Verhältniſs, oder ein Verhältniſs in Anſehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nehmlich erſt die zurückſtoſſenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren ſich dann nicht mehr in einem mathematiſchen, ſondern in einem phyſiſchen Puncte, d. i. in einer Fläche, und nun ſiehet man ein, daſs man die phyſiſche Berührung auch ſo erklären kann: ſie iſt Wechſelwirkung der repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beſchenkter,

donatarius, *donataire.* Dieſen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, ſ. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. A. §. 37. S 141.

Beſchleunigung,

Acceleration, *acceleratio*, *accélération.* Das Zunehmen oder Wachſen der Geſchwindigkeit, mit welcher ſich ein Körper bewegt. Die Geſchwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen gröſsern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung ſetzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

nen neuen Stoſs erhielte, ſo würde die Bewegung des Körpers der Kugel beſchleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groſs, ſo bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zuſätze; das verſteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geſchwindigkeit wächſt in gleichem Verhältniſſe mit der Zeit. Eine ſolche Beſchleunigung heiſst eine gleichförmige (*uniformis*, *aequabilis*). Dieſer Zuſatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich ſtarken Stoſses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhielte. Dieſer immer gleiche Zuſatz aber, den die Geſchwindigkeit jeden Augenblick erhält, heiſst das Moment der Acceleration, oder Beſchleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil es der Zuſatz zur Geſchwindigkeit in jedem Augenblick iſt. Lieſse ſich dieſes Moment durch eine Zahl angeben, geſetzt ſie wäre auch noch ſo klein, ſo würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke ſind, der Körper in jeder gegebenen oder beſtimmten Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen, welches unmöglich iſt (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beſchleunigung durch ein immer gleiches Moment derſelben beruhet auf dem Geſetze der Trägheit. Das Geſetz der Trägheit beſtehet nehmlich darin, daſs die Materie ihren Zuſtand nicht ſelbſt verändern kann, ſondern immer eine äuſsere Urſache dieſes bewirken muſs. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119). Soll alſo die Geſchwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beſchleunigt werden, das iſt, ſoll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geſchwindigkeit hinzukommen, ſo muſs die Materie ihre Bewegung nicht ſelbſt abändern können, und eine äuſsere Urſache jeden Augenblick gleich ſtark auf ſie wirken (ſie ſollicitiren) (N. 134) ſ. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem. Anmerk. Mechanik. S. 134.

Käſtner. Höhere Mechanik §. 6 S. 6.

Gehler. Phyſik. Wörterbuch. Art. Beſchleunigung.

Beſchwerden.

S. Regent.

Beſitz.

Dieſer Begriff gehört, in ſo fern der Gegenſtand des Beſitzes eine reine Erkenntniſs iſt, zur Transſcendentalphiloſophie; in ſo fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung deſſelben wird daher bei den Worten: Erkenntniſs, reine, Eigenthum, Beſitznehmung, vorkommen.

Beſitzact.

S. Eigenthum.

Beſitznehmung,

frühere, Beſitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio*, *occupation*. Die urſprüngliche Erwerbung eines äuſseren Gegenſtandes der Willkühr (K. 78). Eine ſolche Bemächtigung bedarf, wenn ſie ſtatt finden, das heiſst, nicht widerrechtlich ſeyn ſoll, zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der ſich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore*, *potior iure*). Sie iſt als urſprünglich auch nur die Folge von einſeitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Perſonen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet ſeyn. Wie ein ſolcher Act der Willkühr, ſagt Kant, als jener (der Bemächtigung) iſt, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, iſt nicht leicht einzuſehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewieſen, daſs die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterſcheidet noch ſehr richtig die erſte Erwerbung von der urſprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erſte Erwerbung iſt zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die urſprüngliche aber iſt gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zuſtand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſo wäre dieſer rechtliche Zuſtand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zuſtand, aber doch von dem beſondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und alſo zwar eine erſte, aber keine urſprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Beſitz einer wüſten herrenloſen Inſel ſetze, ſo wäre das von keines Andern, ſondern bloſs von meinem Willen abgeleitet, und alſo eine urſprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man ſ. auch die Art. Apprehenſion, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 78 f.

Beſtandſtücke.

S. Weſen.

Beſtimmbarkeit.

S. Analogie und Beſtimmung 3, a.

Beſtimmt.

S. Beſtimmung und Exiſtirendes.

Beſtimmtheit.

Intereſſe der Beſtimmtheit in der Vernunft. Wenn man ſich vorſtellt, daſs alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und alſo in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, ſo ſträubt ſich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

ſiehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge ſolche Beſtimmungen hat, daſs ſie von jeder andern Art ganz unterſchieden werden muſs. Darum wollte Büffon ſchlechterdings kein Syſtem in der Naturwiſſenſchaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Intereſſe der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und ſo in Einem Umfange zu umfaſſen, belebt wurde. Es iſt alſo in der Vernunft hierin ein widerſtreitendes Intereſſe, auf der einen Seite iſt ſie der Ungleichartigkeit feind, und ſiehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieſes Intereſſe ſind vornehmlich die ſpeculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite iſt die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und ſucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten; für dieſes Intereſſe ſind hauptſächlich die empiriſchen Köpfe, wie Büffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 682. f.

Beſtimmung,

determinatio, *détermination*. Die Handlung des Beſtimmens oder die Beilegung eines von zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menſchen, der gelehrt oder ungelehrt ſeyn kann, aber eins von beiden ſeyn muſs, ſage, er iſt gelehrt, ſo habe ich ihm eins jener beiden widerſtreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Anſehung derſelben beſtimmt, und dieſe Beilegung iſt die Beſtimmung. Die Beſtimmung heiſst aber auch das Prädicat ſelbſt, welches durchs Beſtimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt ſeyn iſt z. B. eine Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt abſolut oder unbedingt (*determinatio abſoluta*), wenn ſie dem Subject an und für ſich ſchlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen; ſie iſt relativ oder bedingt (*determinatio reſpectiva*, *aſſumtiva*, *reſpectus*, *relatio*) wenn ſie

dem Subject beziehungsweiſe zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume iſt beiden gemein (C. 42).

2. Die Beſtimmungen eines wirklichen Dinges ſind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Subſtanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da iſt, oder der Zuſtand, in welchem es ſich befindet; ſo iſt z. B. die Zerbrechlichkeit eine Beſtimmung des Glaſes, und die Verbrennlichkeit eine Beſtimmung des Holzes (C. 227. 229) ſ. Accidenz.

3. Ein jedes Ding ſteht unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, welcher auch der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate heiſst. Dieſer Grundſatz heiſst: Jedem Dinge muſs von allen möglichen Prädicaten der Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muſs dieſen Grundſatz des materialen Denkens, der alſo metaphyſiſch iſt, wohl unterſcheiden von dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit, der ein Grundſatz des formalen Denkens, und folglich bloſs logiſch iſt. Dieſer logiſche Grundſatz heiſst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieſer Grundſatz der Beſtimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logiſche Möglichkeit), der Grundſatz der Beſtimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erſte beruhet auf dem Satze des Widerſpruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widerſprechende Prädicate beigelegt werden, iſt durch dieſe Prädicate nicht denkbar, (logiſch möglich), denn dieſe Prädicate heben einander auf. Ein weiſser Tiſch, der nicht weiſs wäre, ſoll gegen den Grundſatz der Beſtimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines ſo gefärbten Tiſches läſst ſich nicht denken. Der Grundſatz der Beſtimmung aber ſetzt den der Beſtimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und ſeinem Gegentheile auch nur eins von beiden dem Dinge, das zu beſtimmen iſt, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerſpruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieſer Grundſatz ſtellet uns nehmlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Beſtimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden ſollen. Dieſer Inbegriff aller Prädicate macht die geſammte Möglichkeit aus. Von dieſer geſammten Möglichkeit ſoll nun nach dem Grundſatze ein jedes Ding ſeine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff ſeiner Prädicate oder Beſtimmungen ableiten. Jedes Ding muſs nehmlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen poſitiven, die ihnen contradictoriſch entgegengeſetzten oder negativen.

b. Daſs nun aber dieſe Prädicate von der geſammten Möglichkeit einem jeden Dinge als ſeine Beſtimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerſpruchs. Dieſes Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie daſſelbe wirklich ſeyn muſs, nicht aber die Form, wie daſſelbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht etwa bloſs, was nach dem Satze des Widerſpruchs durch jedes Prädicat (alſo analytiſch) erkannt werden kann, nehmlich die Ausſchlieſsung ſeines Gegentheils vom Begriff. Dieſer Grundſatz iſt folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders ſeyn kann, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nehmlich daſs wir uns von allen Dingen vorſtellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müſſen, daſs die geſammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur beſondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird alſo durch dieſen Grundſatz der Beſtimmung jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältniſſe ſtehet, daſs dieſes Etwas und jedes Ding ſich wechſelsweiſe auf einander beziehen. Dieſes gemeinſchaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges iſt die geſammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (poſitiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieſes Correlat als ein einziges Ding, ſo machen wir uns von demſelben eine Idee oder einen Vernunftbegriff, denn die Vorſtellung von einer Vollſtändigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, iſt ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Geſetzt, dieſe Idee wäre real, oder es gäbe auch auſser unſerm Denken ein ſolches Ding, welches den Stoff aller poſitiven Prädicate in ſich vereinigte, ſo wäre dieſes Ding der Grund aller möglichen Beſtimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle ſeine Beſtimmungen in dieſem Dinge, oder die durchgängige (vollſtändige) Beſtimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Beſtimmungen vereinigt wären, betrachtet werden, und ſo wären alle mögliche Dinge durch dieſes Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Beſtimmung identiſch (für alle derſelben) wäre (C. 600*).

d. So wird alſo die Beſtimmbarkeit eines Begriffs, welches eine logiſche Vorſtellung iſt, von der Allgemeinheit (*univerſalitas*) des Grundſatzes der Ausſchlieſsung eines Mittlern zwiſchen zweien entgegengeſetzten Prädicaten (*principium excluſi tertii ſ. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der Grundſatz der Beſtimmbarkeit heiſst. Die Beſtimmung eines Dinges aber, welches eine reale Vorſtellung *a priori*, oder eine metaphyſiſche, ja, weil durch ſie andere Vorſtellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der Allheit (*univerſitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der geſammten Möglichkeit) abgeleitet, und heiſst darum der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet alſo nicht allein, wie (Baumgartens Metaphyſik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, daſs einem jeden Möglichen eins unter allen einander widerſprechenden Prädicaten zukommen muſs; ſondern daſs ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundſatz der

durchgängigen Beſtimmung, den man bisher immer mit dem der Beſtimmbarkeit verwechſelt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heiſst alſo ſo viel als: Um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muſs man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſei bejahend oder verneinend, beſtimmen. Dies iſt in der Erfahrung nicht möglich, und alſo nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verſtande zu ſeinem vollſtändigen Gebrauche vorſchreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit iſt in Anſehung der Prädicate, die dieſelbe ausmachen, noch unbeſtimmt, ſo lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, ſtöſst er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und alſo durch ihre Stammprädicate ſchon mitgegeben ſind;

β die nicht neben einander beſtehen können, alſo von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entſtehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenſtande (Individuum), der durch die bloſse Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig beſtimmt iſt; und dieſer Gegenſtand ſelbſt muſs daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter dieſem Ideal iſt alſo das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verſtehen, oder der Gegenſtand, den wir *a priori* dieſem Vernunftbegriff ſetzen müſſen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transſcendental, nicht bloſs logiſch) erwegen, ſo finden wir, daſs einige ein Seyn, andre ein bloſſes Nichtſeyn vorſtellen, z. B. gelehrt bedeutet, daſs das Weſen, von dem das Prädicat eine Beſtimmung iſt, viel wiſſenſchaftliches gelernt hat, alſo ein Seyn des Gelernten in dem Weſen, ungelehrt aber das bloſse Nichtſeyn gelernter Wiſſenſchaften in einem Weſen. Eine logiſche Verneinung iſt eine ſolche, wodurch bloſs ein Prädicat vom Subject abgeſondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus iſt nicht gelehrt. Die logiſche Verneinung läſst alſo den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenſtande Cajus geſetzt,

ſondern bloſs ausgeſagt, daſs unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrſamkeit nicht mit gedacht werden müſſe. Eine transſcendentale Verneinung hingegen iſt eine ſolche, wodurch ein Nichtſeyn im Gegenſtande vorgeſtellt wird, daher iſt die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als ſolches bejahet, oder iſt, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus iſt ungelehrt. Der transſcendentalen Verneinung iſt alſo die transſcendentale Bejahung entgegen geſetzt, das iſt eine ſolche Beſtimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtſeyn, weil durch ſie die Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind. Durch lauter ſolche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. ſ. w. iſt ein Ding noch nicht Etwas, denn das ſind Negationen oder Verneinungen, die einen bloſsen Mangel oder das Nichtſeyn des Entgegengeſetzten bedeuten, als des gelehrt ſeyns, körperlich ſeyns u. ſ. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter ſolche Negationen denken wollten, ſo würden wir uns dadurch bloſs die Aufhebung des Dinges ſelbſt, oder alles Seyns vorſtellen (M. I. 694. C. 602).

h. Daher iſt nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausſchlieſsung der übrigen enthält. Durch dieſe Ausſchlieſsung wird es aber beſchränkt (limitirt). Folglich iſt der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in ſich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realiſſimum*). Mehr davon ſ. bei dem Worte, Ideal, transſcendentales, und da dieſe Vorſtellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntniſs Gottes *a priori* iſt, bei Theologie, transſcendentale, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn, C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.

Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II. B. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 599 — 604.

Betrug,

Täuſchung der Sinne, ψευδος των αἰσθησεων, *falſitas*, *fallacia ſenſuum*, *illuſion des ſens* heiſst überhaupt der Irrthum, da wir etwas Geſchloſſenes für unmittelbare Wahrnehmung halten, wie z. B. wenn die Seefahrer eine Nebelbank für Land, oder die Schwärmer Gefühle der Andacht oder plötzlich erkannte Wahrheiten für übernatürliche Wirkungen des Geiſtes Gottes halten (C. 359).

2. Der Betrug der Sinne iſt eigentlich eine falſche Benennung, und rührt davon her, daſs man ſich vorſtellte, es wären die Sinne, die uns betrögen. Eigentlich aber machen wir einen falſchen Schluſs, indem wir den Unterſatz unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumiren. So ſchlieſst der Seefahrer: was wie Berge und Thäler, mit Wäldern bewachſene Gegenden u. ſ. w. ausſieht, das iſt Land; dieſer Oberſatz iſt unrichtig, denn es kann auch eine Wolke, ein Nebel ſeyn. Aber nachdem der Seefahrer jenen Oberſatz für richtig angenommen hat, ſubſumirt er nun unter ihn den Unterſatz: was ich jetzt ſehe, das ſieht wie Berge, Thäler u. ſ. w. aus, welches richtig iſt, und nun folgt der falſche Schluſsſatz, folglich iſt es Land. Hier betrügen alſo die Sinne nicht, denn ſie ſind ja nicht Schuld, daſs der Seefahrer unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumirt, und ſich vorſtellet, daſs alles das Land ſei, was ſo ausſehe. So iſt alſo der Betrug der Sinne nichts anders, als ein fehlerhafter Schluſs, den wir aber für unmittelbare Wahrnehmung halten; der Seefahrer glaubt Land geſehen zu haben, und hat nur aus unrichtigen Merkmalen geſchloſſen, daſs das, was er ſiehet, Land ſei. Nicht ſein Geſicht, ſondern ſeine

Urtheilskraft hat ihm einen Streich gefpielt, indem er ein unrichtiges Urtheil im Oberfatze fällte.

3. Es ift alfo falfch, dafs der fogenannte Betrug der Sinne eine falfche Vorftellung fei, welche von den Sinnen abhänge. Es ift ein falfches Urtheil, welches vom Verftand abhängt. Diefer Betrug ift nie eine Empfindung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn diefe kann uns nicht betrügen, weil fie blofs der Stoff zum Erkennen ift, die Erkenntnifs aber nicht im Stoff fondern in der Beziehung unfrer Vorftellungen auf den Gegenftand, den wir der Materie unfrer Anfchauung, der Empfindung, fetzen, befteht, und in diefem Gegenftande irren wir uns. Dafs übrigens die Sinne nicht betrügen, hat fchon Epicur erkannt; denn Diogenes Laertius, Sextus Empirikus und mehrere andere fagen, er habe behauptet: jede Anfchauung und jedes Bild der Phantafie fei wahr, und täufche nicht (πασαν αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθη ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι). Seine Gründe waren, weil das Anfchauungsvermögen oder die Sinnlichkeit nicht urtheile (πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος), denn es afficire fich nicht felbft, und wenn es von feinem Objecte afficirt werde, fo könne es zu diefer Affection nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen (οὐτε ὑφ ἑτερου κινηθεισα δυναται τι προσθειναι ἠ ἀφελειν); es fei auch nichts vorhanden, was in der finnlichen Anfchauung einen Irrthum auffinden könne, es könne das weder eine gleichartige Anfchauung, weil fie immer daffelbe gebe, noch eine ungleichartige, weil fie nicht Richter darüber feyn könne, noch eine andere, weil wir von jeder afficirt werden, noch der Verftand, weil diefer von den Anfchauungen abhängt. Lucrez *) trägt

*) *Lib. IV. v.* 482. *fqq.*

Nam majore fide debet reperirier illud,
Sponte fua veris quod poffit vincere falfa.
Quid majore fide porro, quam fenfus haberi
Debet? An ab fenfu falfo Ratio orta valebit

dieses nach Meinekens Ueberſetzung (Leipzig 1795. 8) ſo vor:

Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum, beſtreitet,
Das muſs an ſich ſelbſt in hohem Grade gewiſs ſeyn.
Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;
Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?
Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit abhängt?
Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr ſind.
Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren
Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer
Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der Naſe?
Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig
Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches beſonders
Muſs empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta'ſt?
Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.
An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis
Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?
An confutabunt Nares, Oculive revincent?
Non (ut opinor) ita 'ſt: Nam ſeorſum quoique poteſtas
Diviſa 'ſt: ſua vis quoique 'ſt: ideoque neceſſe 'ſt,
Quod molle, aut durum eſt, gelidum, fervensve, ſeorſum
Id molle, aut durum, gelidum fervensve videri;
Et ſeorſum varios rerum ſentire Colores,
Et quaecunque coloribu' ſunt conjuncta, neceſſe 'ſt.
Seorſus item Sapor oris habet vim, ſeorſus Odores
Naſcuntur, ſeorſum Sonitus? ideoque neceſſe 'ſt,
Non poſſint alios alii convincere Senſus.
Nec porro poterunt ipſi reprendere ſeſe;
Aequa fides quoniam debebit ſemper haberi.
Proinde, quod in quoque 'ſt his viſum tempore, verum 'ſt.

Und was von denselben abhängt, einen besondern
Sinn erfordern; dagegen ist anders wieder die Wirkung
Des Geschmacks der Zunge, Geruch und Töne sind wieder
Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann sogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr ist als der andre, sich selber nicht einmal bessern.
Also was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das ist alles wahr.
Gesetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beispiel des Thurmes
Viereck in der Ferne sich rundet: so ist es doch besser,
Einen falschen Grund von solcher Erscheinung zu geben,
Als das fahren zu lassen, was wir schon sicher besitzen;
Als den ersten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, so ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr trauest zu glauben,
Wenn sie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zurückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein selbst das Leben zu Grunde.

Et, si non poterit ratio dissolvere causam,
Cur ea, quae fuerint juxtim quadrata, procul sint
Viso rotunda; tamen praestat rationis egentem
Reddere mendose causas utriusque figurae,
Quam manibus manifesta suis emittere quaeque;
Et violare fidem primam, et convellere tota
Fundamenta, quibus nixatur Vita, Salusque.
Non modo enim Ratio ruat omnis, Vita quoque ipsa
Concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis
Praecipiteisque locos vitare, et cetera, quae sint
In genere hoc fugienda; sequi, contraria quae sint.

Es thut mir leid, daſs Meineke vorſtehendes ein abſurdes Raiſonnement nennt. Dieſes Urtheil rührt bloſs daher, weil dieſer übrigens den Sinn richtig liefernde Ueberſetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für ſeine Lehre, daſs die Sinne nicht täuſchen, miſsverſtanden hat. Ein Sinn ſoll den andern nicht belehren können, heiſst nicht, wie der Ueberſetzer des Lucrez ſagt, „wir ſollen nicht im Stande ſeyn, die Eindrücke eines und eben deſſelben Objects auf mehrere Organe mit einander zu vergleichen, um aus dieſer Vergleichung unſer Urtheil über die ſinnliche Empfindung zu berichtigen"; ſondern die Sinne können dieſes nicht, denn dieſes Vergleichen iſt ja eine Sache des Verſtandes, und dieſer iſt es, welcher irrt, und uns durch ein falſches Urtheil täuſcht, aber nicht die Sinne. Der Verſtand hält nehmlich die ſinnliche Empfindung für etwas anders als ſie iſt. Epicur ſagt: οὐ γαρ ἀυτων ἐισι κριτικαι (ſc. αἰσθησεις). Das Geſicht ſtellt uns z. B. einen Stab, deſſen eine Hälfte im Waſſer ſteckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hier belehrt nicht ein Sinn den andern, ſondern der Stab wird von jedem Sinn nach den Naturgeſetzen dargeſtellt, nach welchen dieſer wirkt, der Verſtand aber muſs dieſe Geſetze kennen, wenn er richtig darüber urtheilen und nicht irren ſoll, ſonſt entſpringt Schein ſtatt Wahrheit. Der Ueberſetzer des Lucrez ſagt ferner: „nach Epicur darf ich alſo nicht ſagen, der Thurm ſcheint nur rund, iſt wirklich viereckt, ſondern ich muſs ſagen: der Thurm iſt rund, weil ich ihn rund ſehe, und wenn ich das Gegentheil weiſs, irgend einen Grund ſuchen, warum er unter dieſen Umſtänden, in dieſer Entfernung, rund iſt. Eben ſo darf ich nicht ſagen: der Mond ſcheint mir nur ſo klein, ſondern er iſt ſo klein, und weil ich durch keine andere ſinnliche Erfahrung das Gegentheil darthun kann: ſo iſt es auch wohl möglich, daſs er wirklich nicht gröſser iſt." Das iſt Epicurs Meinung nicht, ſondern er will ſagen, der Thurm ſtellt ſich meinem Geſicht rund dar, ich ſehe ihn rund, und das iſt Wahrheit; ob er nun wirklich rund iſt oder nicht, das muſs der Verſtand vermöge ſeiner Kenntniſſe beurtheilen; ſage ich, der Thurm

ist rund, weil ich ihn rund sehe, so täuscht mich nicht das Gesicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, sondern nur die Anschauung eines runden Thurms liefert, der Verstand muss nun erst diese Anschauung aufs Object beziehen, und die Uebereinstimmung zwischen beiden bestimmen. Eben das behaupteten auch die **Stoiker**, aber blofs von den Sinnen, nicht von der Phantasie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, dafs die Sinne uns täuschen; **Tertullian** erklärt sich daher mit Heftigkeit gegen diese Meinung. In unsern Zeiten hatten **Bacon** und **Wolf** hierin der Academiker, und **Baumgarten** **Epicurs** Ueberzeugung (Metaphysik § 407); **Meier** pflegte bei diesem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; sed committitur in illis vitium subreptionis, hinc recte dicitur sensus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optischen Betrug anführen; allein auch bei diesem wird durch den Fehler des Erschleichens ein Schlufs für Empfindung gehalten, daher sagt man mit Recht, dafs die Sinne nicht täuschen. Es giebt nehmlich eine Täuschung des äufsern und innern Sinnes, oder vielmehr, man kann Schlüsse für unmittelbare **äufsere** oder **innere** Wahrnehmungen halten. Der optische Betrug gehört zu der erstern, und die Täuschung, das moralische Gefühl, welches mit der Vorstellung einer tugendhaften Gesinnung oder Handlung verbunden ist, für den Grund davon, dafs sie tugendhaft sind, zu halten, ist ein Betrug aus Verwechselung eines falschen Schlusses mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 210). S. **Schein**, **Erscheinung**.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einl. B. S. 359.
Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. II. S. 210.

Betrug,

Satanslist, ψεῦδος, *falsitas*, *fausseté*. Die Täuschung der Sinne im Moralischen, da wir etwas vom freien Willen Abhängendes für eine Verschuldung der

Sinnlichkeit halten. So schiebt der Wollüstling seine Sünden der Unkeuschheit auf seine Naturtriebe, auf die Macht seiner Leidenschaft; und bedenkt nicht, dass wenn es nicht von seinem Willen abhinge, sie zu beherrschen, er weder gut noch böse seyn könnte. Das Moralischböse ist also kein Fehler der Sinnlichkeit, sondern des freien Willens; aber sein Ursprung, oder wie es in die Welt gekommen ist, eben darum unbegreiflich. Alle Menschen haben diese Verderbtheit in sich, dass sie aus freien Stücken zuweilen das Moralischböse dem Moralischguten vorziehen, und diese Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewufstseyn, dass sie eigentlich zu unsrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergestellet werden müsse; welches theils plötzlich durch eine Revolution geschiehet, und die Bekehrung heisst, theils nach und nach, und die Besserung genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 211.
Dess. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abschn. 2. Aufl. S. 115. 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

ästhetische, *iudicium aestheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenstandes, durch welche derselbe für schön oder häfslich erklärt wird. Sie gehet vor der Lust oder Unlust am Gegenstande vorher (U. 29) s. Geschmacksurtheil. In der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein. Eine freie Schönheit setzt nehmlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeschränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, *iugement.* So nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand für das zu halten, was er iſt, und es iſt entweder theoretiſch, zum richtigen Erkennen, oder practiſch, zum ſittlich guten Handeln (G. 21) ſ. Menſchenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, *mandement*, *commiſſion*, *procuration.* Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er iſt entweder Geſchäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum geſtorum actio* *), *geſtion d'affaires*) dann wird ſie bloſs an der Stelle (welches im römiſchen Recht *utiliter gerere* heiſst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geſchäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geſchäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas*, *mobilité.* Diejenige Eigenſchaft eines Gegenſtandes, daſs ſeine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie iſt die einzige Eigenſchaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieſer Wiſſenſchaft, oder dem Gegenſtande, von dem ſie handelt, nehmlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenſtand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verſtandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verſtande ſelbſt ent-

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente ſpeciali pacto. Digeſt. lib. III. Tit, V. de negotiis geſtis leg. X.* §. 1. z. B. das, was ein Vormund im Namen ſeines Pupillen thut.

ſpringen. Der Begriff der Beweglichkeit iſt **empiriſch** oder entſpringt lediglich aus der Erfahrung, und kann alſo nur in einer Naturwiſſenſchaft Platz finden, in der die reinen Begriffe *a priori* auf dieſen einzigen empiriſchen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie geſchieht, welche die eigentliche Metaphyſik der Bewegung iſt. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntniſs *a priori* zur Metaphyſik rechnen, ſo wäre die Phoronomie ein Theil der **angewandten** Metaphyſik (N. 4).

Bewegung

(als Beſtimmung eines Objects), κινησις, φορα, *motus*, *latio*, *mouvement*. **Bewegung iſt Veränderung des Orts.** Das iſt die allgemeine Erklärung der Bewegung. **Epicur** hat ſie ſchon: μεταβασις ἀπο τοπου εἰς τοπον, auch **Baumgarten** (Metaphyſ. 199), **Käſtner** (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und **Gehler** (im Art. **Bewegung**). Man darf ſie einräumen, ſo lange man die Bewegung bloſs **phoronomiſch** betrachtet, d. h. ſo lange man abſtrahirt von der Gröſse, Ausdehnung, Figur u. ſ. w. kurz, der Beſchaffenheit des Beweglichen (*mobilis*, *mobile*), d. i. desjenigen, deſſen Veränderung des Orts möglich iſt, und dieſes ſich bloſs als einen phyſiſchen Punct vorſtellt. Soll aber dieſe Definition der Bewegung auf jede Beſchaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper paſſen, ſo reicht obige Erklärung nicht zu. Denn **Empirikus** macht ſchon wider **Epicurs** Erklärung die Einwendung, daſs ſie die Bewegung der Töpferſcheibe nicht einſchlieſse, welche, wenn ſie herumgedrehet wird, in Bewegung ſei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn ſie ſich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlaſſen, den ſie einnimmt; ſie bewegt ſich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältniſs zum äuſserlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den ſie einnimmt, verändert ſich; denn ſie kehrt einem beſtimmten Punct deſſelben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche ſie ſich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verſchiedenen Seiten zu. Folglich iſt Bewegung eines Dinges die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe (*relationum localium*) deſſelben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Dieſe Erklärung paſst auch auf die andern beiden Beiſpiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umſtoſsen will, nehmlich einen Cirkel, deſſen eine Spitze feſt ſtehet, während dem, daſs die andere einen Kreis beſchreibt; und auf eine Thüre, die ſich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, ſie ſchlieſse nicht die innere Bewegung ein, z. B. die Gährung in einem Faſſe Bier. Denn bei derſelben bleiben die äuſsern Verhältniſſe des Faſſes Bier zu dem Raum, den das Faſs nicht einnimmt, und das Bier ſei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, muſs als Einheit betrachtet werden. Das Faſs Bier iſt nicht in Bewegung, ſondern das Bier im Faſſe iſt in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge iſt nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann ſeine äuſsern Verhältniſſe zu dem daſſelbe umgebenden Faſſe ändern, und das Faſs ſelbſt dennoch ſeine Verhältniſſe gegen den äuſsern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung ſeyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphyſiſchen Begriffe von Bewegung auseinander zu ſetzen, und den des Raums und Orts, in ſo fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig iſt, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengeſetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Weſen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Anſehung der Bewegung derſelben *a priori* zu erkennen iſt, ſo iſt hier nicht die Rede vom Urſprung der Vorſtellung des Raums überhaupt, welches eine transſcendentale Unterſuchung und in dem Artikel Raum zu finden iſt; ſondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenſchaft aller

körperlichen Wesen betrachtet (N. 9). Der Raum ist in so fern die Form aller äussern sinnlichen Anschauung, das heisst, alles, was sich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein blosser Gedanke, sondern als von mir unterschieden mir darstellen soll, das muss im Raume seyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an sich selbst zukomme, oder nur eine aus der Beschaffenheit unsers Sinnes entspringende Vorstellung sei, darnach ist hier nicht die Frage; weil hier bloss davon die Rede seyn soll, wie die Bewegung als Erscheinung nothwendig erfahren werden muss (N. 2).

4. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, dies ist nun die Materie; soll aber die Bewegung derselben ein Gegenstand der Erfahrung seyn, so muss nicht nur die Materie, sondern auch der Raum selbst, indem er sich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird. So ist der Raum in einer Kutsche ein empirischer oder solcher Raum, der empfunden wird, und also ein Gegenstand der Erfahrung. Ueberhaupt ist der Raum, den die Körper einnehmen, empirisch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, so trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfüllt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt ist, zugleich aber bewegt sie sich auch in einem andern empirischen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einschliessen. Diese Räume also, welche Gegenstände der Erfahrung sind, und in einander gedacht werden, sind selbst beweglich, wie die Materie, die solche Räume einschliesst, und sich in solchen Räumen befindet. So bewegt sich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein solcher beweglicher Raum heisst nun der materielle, der relative oder empirische Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er sich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen diesen empirischen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muss doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heißt er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken muss. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Missverstand, die Verwechselung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken muss (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müsste, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers ist nicht der Raum, den er einnimmt, sondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Nun misst man aber, um dieses zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeste, das ist die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich ist der Ort der Erde, oder des Mondes, und so jedes Körpers, immer nur ein gewisser Punct. Daher kann sich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn sie sich um ihre Axe drehet (N. 5).

Wir bestimmen also das Wo, oder den Ort, in dem sich ein Körper befindet, nicht bloss durch seine Lage gegen andere Gegenstände, sondern zugleich durch die Lage eines gewissen Punctes in dem Gegenstande gegen seine Theile; und nehmen also auch schon dann Bewegung an, wenn der Gegenstand an seinem Ort bleibt, aber seine äussern Verhältnisse gegen andre Gegenstände ändert.

6. Der Begriff der Bewegung, fie mag nun durch Veränderung des Orts, oder der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, ift nur durch und in der Zeitvorftellung möglich.

a. Durch die Zeitvorftellung. Denn Veränderung ift Verbindung contradictorifch entgegengefetzter Prädicate in einem und eben demfelben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der erften oder phoronomifchen Erklärung der Bewegung den Ort, heifst, er ift an einem Ort, und er hat den Ort verlaffen, oder ift nicht mehr an diefem Ort. Nicht mehr, heifst, er war in der vorhergehenden Zeit da, aber in der gegenwärtigen, die auf die vorhergehende folgte, ift er nicht da. Laffen wir das nicht mehr ganz weg, fo heifst, ein Körper verändert den Ort, er ift an einem Ort, und ift nicht an diefem Ort, welches zwei contradictorifch entgegengefetzte oder fich einander völlig aufhebende Prädicate find. Das Nicht mehr macht alfo den Begriff der Veränderung erft möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein Nach einander gedacht werden kann.

b. In der Zeitvorftellung. Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort feyn, wodurch eben der Begriff des Nacheinander, oder zu zwei verfchiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt alfo aller Bewegung zum Grunde, und fie ift ohne Zeit nicht möglich. Und fo ift die Bewegung felbft allerdings etwas zufälliges und empirifches, deffen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung vorausfetzt. Aber die Zeit liegt derfelben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwiffenfchaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unferer finnlichen Vorftellungen wäre, und diefe dadurch allgemein und nothwendig beftimmte (C. 48. f.).

7. Man erklärt gemeiniglich die Ruhe durch die Abwefenheit der Bewegung. Diefe Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt fogar in Widerfprüche. Man nehme an, dafs ein Punct fich in der Linie AC Fig. I. mit gleichförmiger, d. i. immer mit derfelben Gefchwindigkeit bewege. Er mufs alfo einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig feyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig ift, verändert er feinen Ort nicht, welches bei dem Punct fo viel heifst, als bewegt er fich nicht. Ift nun die Abwefenheit der Bewegung fchon Ruhe, fo ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung beftände alfo darin, dafs der Körper jeden Augenblick ruhet, welches fich widerfpricht *). Man wird alfo fagen, der Punct bewegt fich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, fondern nur bis B, in welchem Puncte fich die erfte Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und ebem fo lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun fowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper fei aber nicht den kleinften Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterfchied in der Quantität (Gröfse) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, fo ift er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, fo ift er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abwefenheit der Bewegung ift; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengefetzt ift, zwei entgegengefetzte Bewegungen aber in demfelben Augenblick mit einander verbunden fich ein-

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math. X.* 85) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweifen. Das Bewegte, fagt er, ift in einem Orte, was in einem Orte ift, hat keine Bewegung, demnach ift alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, ſo wäre folglich die Bewegung in B offenbar = o, alſo der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieſelbe iſt, welches ſich widerſpricht, ſo müſste entweder dieſe Quantität nicht dieſelbe, oder der Körper, wenn er ſich von A nach C bewegt, in B, und da wir bei jedem Puncte denſelben Schluſs machen können, in jedem Puncte in Ruhe ſeyn, welches ſich doch auch widerſpricht. Man ſtelle ſich ferner vor, daſs Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet ſtehe. Man denke ſich ferner einen Körper, der in dieſer verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufſteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B ſeine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen muſs. Iſt nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man ſagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erſt wieder Bewegung erfolgen muſste, alſo noch nicht da war, wenn nehmlich Ruhe die Abweſenheit der Bewegung iſt. Wie gehet es nun zu, daſs man hier den Körper in B in Ruhe denken muſs, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken muſste? Der Grund liegt darin, daſs die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beſchleunigt gedacht wird, ſ. Beſchleunigung der Bewegung. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, ſondern nur bis zu einem Grade, der kleiner iſt als jede anzugebende Gröſse. Würde nehmlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB geſtellt, mithin der Körper immer noch als ſteigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, ſo würde der Körper immer noch ſteigen, die Geſchwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch ſo groſ-

fsen anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner ift als jeder anzugebende Raum, mithin feinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht verändern. Er würde alfo in dem Zuftande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praefentia perdurabilis*) an demfelben Orte, in B feyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, fo wird diefer Zuftand der beharrlichen Gegenwart fogleich wieder aufgehoben. Dies ift nun der eigentliche Begriff der Ruhe, dafs fie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht blofs einen Augenblick dauernde) Gegenwart an demfelben Ort ift. Der Begriff der Abwefenheit der Bewegung ift gar kein Gröfsenbegriff, fondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derfelben. Daher ift der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, fondern fo wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, fo kann diefer Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort ift alfo nicht Ruhe, wenn fie nicht eine Zeitlang, wäre fie auch nur eine fehr kleine Zeit, dauert, fondern blofs Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig alfo ein Punct das Gegentheil der Linie ift, fo wenig ift die Abwefenheit der Bewegung oder die blofse Gegenwart an einem Ort das Gegenthiel der Bewegung. So weing man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zufammenfetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte find; fo wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abwefenheiten der Bewegungen zufammenfetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte find, deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig ift, und alfo der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct diefe Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abwefenheit feiner Bewegung eine, auch noch fo kleine, Zeit hindurch, fo wäre er in diefem Puncte in Ruhe. Und fo kann man auch fagen, die Ruhe ift eine Bewegung mit unendlich kleiner Gefchwindigkeit, fo wie

die **Bewegung** eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geſchwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zuſammengeſetzt ſind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort ſcheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, daſs eine Kugel ſich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich ſeyn kann, folglich in Ruhe wäre, wenn ſie ſich doch um ihre Axe bewegte. Allein ſobald nicht von einem bewegten Puncte, ſondern Körper, die Rede iſt, ſo beſtehet ſeine Ruhe darin, daſs er an demſelben Ort, nicht nur dem Orte ſelbſt, ſondern auch in allen ſeinen äuſsern Verhältniſſen zu einem gegebenen Raume demſelben beharrlich gegenwärtig iſt. Eine Kugel iſt in Ruhe, heiſst daher nicht bloſs, ſie iſt einem Orte beharrlich gegenwärtig, ſondern einem gegebenen Raum in allen ihren äuſsern Verhältniſſen zu demſelben, ſie beharrret in derſelben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorſtellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, ſ. **Abſprung**, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes - und Zeitpuncten als bloſsen Grenzen der Linien und Zeiten zuſammen zu ſetzen. Die Skeptiker ſetzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. **Diodorus Kronus** ſagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es iſt, oder in dem, wo es nicht iſt. Bewegt es ſich in dem erſtern, dann bleibt es in dieſem Ort, iſt alſo ohne Bewegung. In dem letztern kann es ſich nicht bewegen, weil ein Weſen da, wo es nicht iſt, keine Bewegung haben kann. **Antwort:**

Es bewegt ſich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es iſt, noch an dem Ort, wo es nicht iſt, ſondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus überſehen hat, es bewegt ſich von dem Ort, wo es iſt, nach dem Ort hin, wo es nicht iſt. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Iſt der Körper eine Zeitlang in einem Ort, ſo ruhet er an demſelben, iſt er aber nur einen Augenblick daſelbſt, ſo iſt nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung iſt nur immer zwiſchen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges ſind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatiſchen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Ariſtoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewiſſen Ort gerichtet iſt, ſich bewegte, ſo würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Nun iſt das widerſprechend; alſo bewegt er ſich nicht. Den Oberſatz zu beweiſen, ſetzt Bayle zwei Grundſätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich ſeyn. Der Beweis iſt: der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich iſt; er iſt folglich in demſelben in Ruhe, denn man iſt nicht in dem Raum, aus welchem man ſich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er ſich nicht bewegte; wenn aber das iſt, ſo iſt er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieſer Einwurf iſt im Grunde der vorhergehende, denn es macht keinen Unterſchied, ob man bei dieſem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Ariſtoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daſs er ſagt: das iſt falſch, denn die Zeit beſtehet nicht aus untheilbaren Zeittheilen, ſo wie auch keine an-

dere Gröſse *). Wäre nehmlich nicht das Ende der verfloſſenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröſse, ſondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewiſſen Gröſse, folglich völlig von einander getrennt; ſo wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines ſolchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), ſondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er ſeinen Ort verläſst, nicht mehr an dieſem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn alſo während dieſes Zwiſcheuraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläſst, und ſo wäre er entweder zu gleicher Zeit an verſchiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläſst, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müſsten zugleich ſeyn, wider obige Grundſätze. Alles dieſes wird durch die Continuität der Zeit, und daſs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, ſondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Puncten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengeſetzte Gröſsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) ſind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, ſo müſste das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung iſt zwiſchen zwei Enden eingeſchloſſen, dem Ort, wo ſie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo ſie aufhört (*terminus ad quem*). Nun iſt die Linie zwiſchen dieſen beiden Puncten ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daſs das Bewegliche dieſe unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müſsten mehrere Zeittheilchen zugleich ſeyn, welches unmöglich iſt.

Antwort: Ariſtoteles beantwortet dieſes ganz richtig: Die Zeit iſt ſowohl ein Continuum als der Raum,

*) Τουτο δε ἐςι ψευδος οὐ γαρ συκειται ὁ χρονος ἐκ των νυνὀντων ἀδιαιρετων, ὁσπερ, οὐδ' ἀλλο μεγεθος οὐδεν.

und eine endliche Zeit hat alſo eben ſo wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet alſo eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor ſich, obgleich dadurch nicht dieſe unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden können.

Daſs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerſpricht ſich auch nicht. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs, ſo wie die Ruhe darin beſtehet, daſs ſich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit bewegt, die Bewegung darin beſtehet, daſs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig iſt, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zuſammen eine endliche Gröſse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So ſtimmt alles mit den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens zuſammen. Uebrigens muſs man nicht vergeſſen, daſs dieſe unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. ſ. w. nicht etwas wirklich auſser uns vorhandenes, ſondern bloſs die aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden, und den Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen ſind, unter welchen wir uns die Anſchauungen derſelben, durch die Vernunft, denken müſſen.

d. Der berühmte Achilles des Zeno von Elea **), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

*) *Cum tempus continuum ſit, parique modo infinitum ſit, eodem infinitatis iure, eisdemque partium diviſionibus ſibi mutuo reſpondebunt tempus et magnitudo.* Canimbricenſes, *in Ariſtot. Phyſic. lib. VI. cap. 9.*

**) Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder dieſes Einwurfs an, ſagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. Ὁυτος και τον Ἀχιλλεα πρωτος λογον ἠρωτησε Φαβορινος δε Φησι Παρμενιδην, και ἀλλους συχνους. *Diog. Laert. lib. IX. Zeno.*

für ſo unüberwindlich hielt, daſs man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren Achilles nannte. Achilles hieſs aber der Einwurf des Zeno, weil dieſer griechiſche Held, den Homer den ſchnellfüſſigen nennt, in demſelben zum Beiſpiel angeführt wird. Der Einwurf heiſst ſo: das allergeſchwindeſte Bewegliche kann das allerlangſamſte nicht erreichen, wenn dieſes beim Anfang der Bewegung, ſei es auch noch ſo wenig, voraus iſt *). Wir wollen ſetzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte ſei zwanzigmal ſo geſchwind als die erſtere. Während daſs nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen ſie dem Achilles alſo noch vor iſt. In der Zeit, daſs Achilles dieſen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines ſolchen Schritts zurück, und iſt nun dieſen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, daſs Achilles dieſen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil dieſes 20ten Theils, alſo $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denſelben voraus, und ſo fort ins Unendliche.

Antwort. Dieſer Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heiſst weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen beſtehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil beſtehet, ſo kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder ſo, und ſo fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und ſo fort, ſo erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

*) Προσκειται εν τουτο, ὅτι ουδε το ταχιςον τετραγωδημενον εν τω διωκειν το βραδυτερον. *Ariſt. Phyſ. lib. VI. c. 9.*

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröſse iſt. Daſs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, daſs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchſchreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder daſs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, daſs man ſie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerſpricht ſich ſelbſt. Denn man nehme z. B. einen Tiſch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit ſei. Auf dieſem Tiſche liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, ſo, daſs zwei Ellen des Stabes auf dem Tiſche liegen, und zwei Ellen über den Tiſch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tiſches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang ſei. Der Stein bewege ſich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tiſche, ſo, daſs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tiſche zurücklege, ſo wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu ſich zu bewegen, ſo wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in ſeiner Bewegung bleibt, die Abendſeite des Tiſches erreichen, und vier Ellen durchlaufen ſeyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Puncte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang iſt, folglich in der halben Stunde ſo viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung, welches ſich widerſpricht.

Antwort: Ariſtoteles ſagt ganz richtig, dies iſt ein Trugſchluſs; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe iſt, nehmlich den Tiſch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derſelben, aber entgegengeſetzten Bewegung iſt. Folglich iſt bei dem letztern die Bewegung nach den Endpuncten zu zwiefach, denn um ſo viel als ſich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt ſich der Stein gegen Abend, folglich muſs der eine in halb ſo viel Zeit des andern Endpunct erreichen, als in der er den Endpunct des Tiſches erreichet, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, fo ift fie auch nicht vorhanden, nun kann fie niemals anfangen, alfo u. f. w. Der Unterfatz wird fo bewiefen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich feyn, nun könnte er niemals anfangen fich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu feyn; denn fo wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar ift, folglich u f. w. Ueberdem ift es gewifs, dafs von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erfte feyn kann, weil fie fonft auf diefer Seite endlich feyn, würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem erften berühren. Denn die Bewegung ift ein Seyn, das wefentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander feyn können. Alfo kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar ift, wie es ohne Zweifel auch ift, wenn es exiftirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer fchiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der fchiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiele, müfste es nothwendig den letzten Theil des Tifches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derfelben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Diefer Einwurf fällt wieder damit weg, dafs die Zeit eben fo wohl ins Unendliche theilbar ift, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich ift, kann allerdings kein Theil der erfte und der letzte feyn. Aber eine Linie zwifchen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung ift nicht auf beiden Seiten unendlich lang, fondern fie hat zwei Endpuncte, zwifchen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt alfo bei dem einen Endpuncte an, und hört an dem andern auf. Wie fie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu feyn, zeigt fich, wenn man fich erinnert, dafs der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar ift, und der Körper diefe Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umſtände in Betrachtung zu ziehen.

I. Die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;

II. die Richtung der Bewegung;

III. die Zeit;

IV. die Geſchwindigkeit;

V. die Gröſse der Bewegung;

VI. die Arten der Bewegung.

Dieſe ſechs Stücke machen den Gegenſtand der Phoronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Urſache der Bewegung; ſie iſt zum Theil der Gegenſtand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Urſache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder urſprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenſtand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Maſſe; ſie iſt der Gegenſtand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Maſſe gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung; ſie ſind der Gegenſtand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, ſ. 1. f.

II.

Die Richtung (*directio*, *direction*) der Bewegung heiſst die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder ſeinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle desſelben fortgeht. Wenn bei dem einfachſten Falle alle Puncte an dem Körper ſich durchaus auf gleiche Weiſe bewegen, ſo braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieses Puncts beschriebene Linie heisst dann der Weg oder die Bahn des bewegten Körpers. Ist der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beschrieben, so giebt er selbst die Richtung an. Ein im Kreise bewegter Körper verändert seine Richtung continuirlich (ohne einen Absprung in diese Veränderung zu machen), so, dass er bis zu seiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeschlossen hat, und doch sagt man: er bewege sich immer in derselben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir sehen also, obige Definition der Richtung bedarf noch verschiedener Einschränkungen (N. 7). Es fragt sich nehmlich, wenn ein im Kreise bewegter Körper sich immer in derselben Richtung bewegt, was ist die Seite, nach der die Bewegung gerichtet ist? Diese Frage ist mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterschied der Schnecken, die sonst ähnlich und sogar gleich sind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden ist? Gewöhnlich sind nehmlich die Schneckenwindungen so, dass sie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, diese letztere einem alsdann links zugekehrt ist, und die Windungen von oben nach unten der scheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenseitige Windung, und dann finden sich auch, obschon äusserst selten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Missgeburten (*anfractibus sinistris s. contrariis*) (s. Chemnitz Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linksschnecken. Blumenbach Handbuch der Naturgeschichte IX. Abschnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine solche linksgewundene Schnekkenart ist der *Perversus* oder das Linkshörnchen, das sich häufig an alten Weiden und andern Baumstämmen findet (Blumenbach. l. c. 54. S. 455). An den Küsten der Englischen Provinzen Kent und Essex findet man in den steilen Hügeln um Harwich das linksgewundene Kinkhorn (*Murex perversus Lin. Mu-*

rex contrarius, *foſſilis*), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc phyſic. und moral. Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen. 1. B. 5. Abth. 40. Br. S. 261). In Blumenbachs Abbildung naturhiſtoriſcher Gegenſtände 2. Heft befinden ſich unter Nro. 20. zwei ſolche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küſte von Eſſex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterſchied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erſtern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der ſich zwar conſtruiren (in der Anſchauung darſtellen) wie A. B, aber, als Begriff, ſich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läſst. Es läſst ſich der Unterſchied beider Richtungen zwar mathematiſch, d. i. in der Anſchauung, aber nicht philoſophiſch, d. i. durch Begriffe deutlich machen. Selbſt in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterſchied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgehet. So hat man bei Leichenöffnungen Menſchen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen geſetzt iſt, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die gröſsere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die groſse Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader ſtieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiſeröhre lag rechts und endigte ſich auch allda in den Magen. Die erſte Beugung der dünnen Därme, und die ſigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geſchahe ebenfalls rechts. Dieſes fand Heinrich Sampſon in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer geſund geweſen war, und auch ſchon einige Kinder gezeugt hatte. (*Tranſact. Philoſ. Tom.* 9. *No.* 107. *p.* 746. Wieneriſche Beyträge zur pract. Arzneykunde u. ſ. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. S. 305). Der Unterſchied iſt folglich hier nur mathematiſch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältniſs zu andern Dingen),

aber nicht **physisch**. Hiermit hängt nun der Unterschied zwischen zwei Kreisbewegungen zusammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgehet, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen sind (N. 7.). s. **Raum**.

III.

Von dem Begriff der Zeit, insofern er zur Bewegung gehört, s. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Geschwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die **Geschwindigkeit** (*celeritas*, *velocitas*, *vitesse*) der Bewegung heisst die Grösse des Verhältnisses, in welchem die Grösse der Bewegung zu der Grösse der Zeit stehet, die der Körper zu dieser Veränderung nöthig hat. Je grösser nehmlich die Veränderung der äussern Verhältnisse zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum ist, den ein physischer Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit ist, die er dazu braucht, desto grösser ist die Geschwindigkeit. Eine Bewegung heisst **geschwinder** als eine andere, wenn bei ihr in eben derselben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderselbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt so geschwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derselben Zeit ein doppelter Raum oder eben derselbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher ist Geschwindigkeit ein **relativer** Begriff, d. h. man kann nicht sagen, wie geschwind eine Bewegung, sondern nur, wie vielmal sie geschwinder oder weniger geschwind, als eine andere sei. Nimmt man inzwischen eine bekannte Geschwindigkeit zur Einheit an, so läſst sich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben so vielmal grösser oder kleiner als 1 ist, so vielmal die Geschwindigkeit grösser oder kleiner ist, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Geschwindigkeit eine **Grösse**.

Der Ausdruck **Geschwindigkeit** bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, ſagt man, dreht ſich geſchwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nehmlich dazu 25½ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch iſt die Bewegung der Sonne viel geſchwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographiſche oder deutſche Meilen im Umkreiſe, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nehmlich alle Puncte des Erdäquators vor einem gegebenen Punct im Raum vorbei; wenn man bloſs an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abſtrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreiſe, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutſche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Puncte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geſchwindigkeit der Erde zur Einheit an, ſo iſt die Sonne ſo vielmal geſchwinder als die Erde, ſo vielmal 5400 in 23960 enthalten iſt, d. h. beinahe 4½ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde 25½ mal geſchwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt ſich auch die Erde ſoviel (25½) mal ſchneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunct herum liegt und der Erde an Gröſse gleich iſt, auch nur in 25½ Tagen herum kömmt, und alſo wirklich ſich ſo viel mal langſamer hewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt ſich jeder Punct im Aequator der Sonne wirklich 4½ mal geſchwinder als jeder Punct des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal gröſser als der Umkreis der Erde iſt; da ſie ſich nun 25½ mal langſamer um die Axe drehet, als die Erde, ſo iſt doch noch immer jeder Punct ihres Aequators ſo viel mal geſchwinder denn jeder Punct des Erdäquators, als 25½ in 113 enthalten iſt, nehmlich 4½ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich die ſtrömende Bewegung des Bluts im erſtern weniger Geſchwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langſamer in den Adern, aber es circulirt ſchneller, oder kömmt

geſchwinder herum. Daher kann man die Geſchwindigkeit, mit der ein Körper im Kreiſe herumkömmt, die circulirende, diejenige aber, mit der ein gewiſſer Punct ſeinen Ort verändert, und ſich fortbewegt, die räumliche Geſchwindigkeit nennen. So iſt es auch bei den Bebungen elaſtiſcher Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es ſei der circulirenden oder oſcillirenden (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieſes Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn ſonſt nur die Miſsdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen iſt. Denn dieſe bloſse Vergröſserung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergröſserung der räumlichen Geſchwindigkeit hat ihre eigene und ſehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rückſicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geſchwindigkeit bloſs in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, ſo wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig iſt, mit T. Daher iſt die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Gröſse des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Gröſse der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, deſſen Geſchwindigkeit iſt = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heiſst, ſie iſt 3 mal ſo groſs als die Geſchwindigkeit deſſen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die Gröſse der Bewegung (*quantitas motus, quantité du mouvement*) beruhet auf der Zuſammenſetzung derſelben aus einfachen Bewegungen. Weil nehmlich die Bewegung eine continuirliche Gröſse iſt,

ſo iſt in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur iſt die Bewegung als ſolche eine intenſive Gröſse, das heiſst, die Theilbewegungen, woraus ſie beſtehet, ſind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, auſser einander, ſondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zuſammen das ſtarke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heiſse, den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen. Es heiſst, ſagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anſchauung darſtellen, ſo fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entſpringt, die in einem Beweglichen vereinigt ſind (N. 13.). Wenn ich mir nehmlich, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen deſſelben, nach einerlei oder verſchiedenen Richtungen der Bewegung, zuſammengeſetzt ſeyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröſsenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröſse, und behandelt ſie mathematiſch, oder ſucht ſie auf Conſtruction zu bringen. Denn auf dieſer Conſtruction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch iſt eine Bewegung noch nicht möglich, daſs etwa in dem Begriff derſelben kein Widerſpruch zu finden iſt, dann wäre ſie bloſs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, daſs uns auch eine ſolche Bewegung erſcheinen könnte. Aber können wir ſie *a priori* in der Anſchauung darſtellen, oder conſtruiren, ſo kann ſie uns erſcheinen, oder es kann eine ſolche Bewegung in der Natur geben, weil die Conſtruction *a priori* die Form aller Anſchauungen *a poſteriori*, folglich aller Erſcheinungen oder Gegenſtände der Anſchauung iſt. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was ſich bewegt, bloſs als etwas Bewegliches, und abſtrahirt von allen übrigen Eigenſchaften, alſo auch von der Gröſse deſſelben. Sie beſtimmt alſo die Bewegungen allein als Gröſsen, ſowohl ihrer Richtung als Geſchwindigkeit nach, und zwar die Zuſammenſetzung derſelben *a priori*. Die Phoronomie abſtrahirt daher auch von den Urſachen der Bewegung,

den phyſiſchen Kräften. Aber die Theorie von den Urſachen der Bewegung gründet ſich auf die reinen Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zuſammengeſetzter Gröſse, von der Theorie derſelben als Wirkung einer Kraft ganz abgeſondert, und die letztere wieder in zwei verſchiedenen Wiſſenſchaften, der von der nothwendigen Beſchaffenheit der Bewegung als Wirkung der Beſchaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der Dynamik, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der Mechanik vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes iſt ein Grundſatz, d. i. ein Satz, deſſen Wahrheit durch die bloſse reine Anſchauung erkannt wird; oder, wenn man ſich die Sache durch die bloſse Einbildungskraft vorſtellt, ſo iſt es gar nicht möglich, ſie ſich anders vorzuſtellen. Es giebt dieſelbe Erſcheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er ſich beweget, in Ruhe iſt; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er ſich befindet, in Bewegung iſt, nur mit gleicher Geſchwindigkeit, aber in entgegengeſetzter Richtung. Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, ſo iſt es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den beſtirnten Himmel) als ruhig, oder dieſen als bewegt und jenen als ruhig anzuſehen befugt bin, wie ſich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es alſo nach obigem Grundſatze einerlei Erſcheinung, ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Fluſs hinabfährt, oder ob beide Ufer mit ſamt dem Fluſſe mir entgegen kommen. In Anſehung der Phänomene (wenn ich nicht auf die Urſachen der Bewegung, ſondern nur auf die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, d. i. die Bewegung

felbft fehe) ift es einerlei, welches von beiden ich als bewegt anfehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingehteilt:

A. In Abficht auf die Gröfse (*Quantität*), in einfache und zufammengefetzte.

B. In Abficht auf ihre beiden Befchaffenheiten (Qualitäten), Richtung und Gefchwindigkeit.

a) In Abficht auf Richtung, in drehende, fortfchreitende und bebende; die fortfchreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewiffen Raum eingefchränkte, oder in fich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in fich zurückkehrende aber in die circulirende und ofcillirende.

b) In Abficht auf Gefchwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in befchleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig befchleunigte oder verminderte.

C. In Abficht auf Verhältnifs (Relation), in abfolute und relative, in gemeinfchaftliche und eigene.

D. In Abficht auf Modalität, in fcheinbare und wirkliche.

Von diefen verfchiedenen Arten der Bewegung folgen hier umftändliche Nachrichten in alphabetifcher Ordnung.

Abfolute Bewegung, (*motus abfolutus*, *mouvement abfolu.*) Eine folche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er fich bewegt. Wenn wir nehmlich eine Bewegung erfahren wollen, fo müffen wir zwei Gegenftände wahrnehmen, nehmlich einen Körper, der fich bewegt, und einen Raum, in dem er fich bewegt. Der letztere

mufs alfo materiell feyn; denn ich mufs gewahr werden können, dafs der Körper feine äufsern Verhältniffe zu ihm ändert, folglich mufs ich diefen Raum felbft, durch andere körperliche Gegenftände, die ihn entweder einfchliefsen oder fonft bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raume ift, das Prädicat abfolut aber vorausfetzt, dafs blofs die Bewegung des Körpers, ohne Rückficht auf feine Verhältniffe zu etwas aufser ihm, gemeint fei; fo hebt das Prädicat abfolut die Merkmale, äufsere Verhältniffe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre abfolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem folchen Raume, der blofs Bedingung der äufsern Anfchauung ift, und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenftand der Erfahrung ift. Daher ift nun auch die abfolute Bewegung felbft kein Gegenftand der Erfahrung, fondern ein blofser leerer Gedanke, welcher dadurch entftehet, dafs man durch logifche Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder abfolute Bewegung gegenüber ftellt. Man ftelle fich vor, dafs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und dafs wir uns auf demfelben befänden. Gefetzt, diefer Weltkörper wäre wirklich in der fchnellften Bewegung, d. i. er wäre in dem Zuftande, dafs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein folcher, der erfahren werden könnte,) vorhanden wäre, der Körper feine äufsern Verhältniffe gegen denfelben mit Schnelligkeit ändern würde; fo könnten wir doch, fo lange es an einem folchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, diefe Bewegung nie erfahren. Ja die abfolute Bewegung felbft ift nicht einmal denkbar; denn dafs es uns fo vorkömmt, als könnten wir fie denken, rührt blofs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct fetzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er fich entfernt, ja den Raum uns vorftellen, den er verläfst, und den Raum, den er durchläuft, das alles find aber Bedingungen, die bei der abfoluten Bewegung wegfallen müffen, weil fie fchon einen materiellen Raum bezeichnen, und die Bewegung dadurch relativ wird. Denn in einer abfoluten Bewegung würden

keine äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raum verändert. Worin beftände denn alfo die abfolute Bewegung? Gehler, Phyf. Wörterbuch, Art: abfolute Bewegung, fagt: in der Veränderung des abfoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der abfolute Ort ift ja aber ein folcher, der mit keinem andern verglichen, fondern an und für fich betrachtet wird; folglich ift die Veränderung deffelben nicht denkbar, weil fie einen andern Ort vorausfetzt, der nicht der erfte ift, alfo die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die abfolute Bewegung ift alfo gar keiner Wahrnehmung fähig, und alfo für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe aufser uns einen abfoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritifchen Behauptung aber, dafs der abfolute Raum nur Form *a priori* unfrer äufsern Vorftellungen ift, oder dafs unfer Vorftellungsvermögen fo befchaffen ift, dafs wir die Objecte gewiffer finnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort aufser uns fetzen müffen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der abfolute Raum *a priori* ift, und alfo nicht wahrgenommen werden kann. Der geometrifche Raum, den ein Körper einnimmt, ift der, welcher in der Vorftellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der alfo genau fo grofs ift, als der Körper felbft. Diefer Raum ift nicht der abfolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers ift der Punct, von dem an feine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometrifche Raum ift gleichbedeutend mit dem abfoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus diefem Raum in einen andern hinein wäre nicht abfolute Bewegung, fondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältniffe gedacht werden. Folglich ift die abfolute Bewegung ein leerer Gedanke. Und wenn Gehler fagt, dafs wir mit der ganzen Erde ftets in abfoluter Bewegung find, und die neueften Entdeckungen der Sternkunde es wahrfcheinlich machen, dafs alle Weltkörper abfolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieselben gar nicht, oder doch erst nach langen Zeiten bemerken; so meint er damit relative Bewegungen in einem Raume, der als ruhig vorgestellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einschliessender gegeben ist. So ist z. B. unser ganzes Sonnensystem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmasst hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neuesten Zeiten Erfahrungen diese Bewegung zu bestätigen schienen. Gehler verwechselt nun den scheinbar ruhenden Raum, in welchem sich die Erde um die Sonne drehet, mit einem absoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich ausser uns vorhandenen Weltraums ansiehet. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Physiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben ist, wird wahrgenommen und ist also beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äussersten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, sondern jeder Raum einen andern voraussetzt, in welchem er sich bewegt, ohne dass wir diese Bewegung von dem äussersten empirischen Raume, in dem sich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus, mouvement tremblant*). Die oscillirende oder reciprocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung gesetzten Luft sind eine solche Bewegung, die nicht fortschreitend ist, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch schwankend, weil die Theile der Materie immer auf denselben Boden zurückkehren. Da sie nun auch nicht drehend ist, so muss sie beiden Bewegungen, der fortschreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beschleunigte Bewegung (*motus acceleratus, mouvement acceleré*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit sich so verändert, dass sie immer grösser wird. Eine solche Bewegung entsteht, wenn in dem bewegten Körper eine Kraft noch

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Gefchwindigkeit, die er von feiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Gefchwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man f. die Worte **Befchleunigung**, und im Fortgange diefes Artikels: **gleichförmig-befchleunigte**, **ungleichförmig-befchleunigte Bewegung.**

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis, mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denfelben Raum immer in derfelben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer diefelbe elliptifche Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo fie ausgegangen waren, fo dafs ihre Laufbahn eine vollkommen gefchloffene Linie vorftellt. In derfelben **Richtung**, heifst hier, dafs die Bewegung immer nach derfelben Seite zugehet, nehmlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6.7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis, mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort, aber wohl die Verhältniffe zu einem gegebenen Raume immer in derfelben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixfternen gemeinfchaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und fchliefsen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heifst, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältniffe zu den Puncten des Himmels, immer in derfelben entgegenftehenden Richtung, nehmlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einfchränkung hinzufetzen follen, nehmlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Puncte, die in der Axe liegen, um die fich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius, mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

ſich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben ſcheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus ſimplex*, *mouvement ſimple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehrern Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeiniglich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloſs als Gröſse betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Aufſteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere setzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Aufsteigen desselben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens ist aus so viel Bewegungen zusammengesetzt, als Pferde vorgespannt sind, die ihn ziehen. Auf die Physik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluss, dass man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorstellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philosophischen Wissenschaft. Man konnte auf diese Art nicht wohl die Grössenlehre der Bewegung (Phoronomie) nach ihren Theilen *a priori* einsehen lernen, welches doch in mancher Absicht auch seinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieser Nutzen zeigt sich in der Transscendentalphilosophie, s. zusammengesetzte Bewegung.

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus spatium extendens*, *mouvement qui etend l'espace*). Bewegung, welche fortschreitet, ohne zurückzukehren. So schiesst eine Sternschnuppe fort, bis sie erlischt. Diese Bewegung ist entweder die geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung (*motus spatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortschreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn sie kein Hinderniss antrifft; oder die krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung, (*motus spatium extendens curuilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in sich zurück zu kehren, wie der parabolische Flug einer Kanonenkugel (N. 6), s. fortschreitende Bewegung.

Fortschreitende Bewegung (*motus progrediens*, *mouvement progressif*). Bewegung, welche den Ort des sich bewegenden Körpers verändert. So schreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortschreitende Bewegung ist aber entweder den Raum erweiternd, s. erweiternde Bewegung, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkt (*motus in dato spatio coarctatus*, *mouvement restreint à un espace donné*). Das letztere ist sie, wenn die Bewegung aus einem gewissen Raume nicht

herausſchreitet, z. B. die Erde bloſs auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine ſolche Bewegung kehrt immer in ſich zurück, und iſt entweder circulirend, oder oſcillirend, ſ. circulirende und oſcillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinſchaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis, mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben ſcheint. So ſcheinen alle himmliſchen Körper den 24ſtündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erſte Bewegung (*motus diurnus ſ. primus, mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Perſonen und Gegenſtänden eine gemeinſchaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinſchaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder ſind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus, mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie iſt. Alle einfachen Bewegungen ſind geradlinigt; aber auch zuſammengeſetzte Bewegungen ſind geradlinigt, wenn ſie entweder nach derſelben oder nach entgegengeſetzter Richtung fortſchreiten, oder auch, wenn ſie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einſchlieſsen, und der Gröſse nach unverändert bleiben, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis ſ. aequabilis, mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So ſoll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. ſ. w. gleich weit gehen, oder ſeine Bewegung ſoll gleichförmig ſeyn, immer mit gleicher Geſchwindigkeit geſchehen. Ein einmal in Bewegung geſetzter Körper wird, wenn weiter nichts

auf ihn wirkt, feine einmal erhaltene Bewegung gleichförmig fortfetzen, f. Gefchwindigkeit.

Gleichförmig-befchleunigte Bewegung (*motus uniformiter acceleratus*, *aequabiliter acceleratus*, *mouvement egalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deffen Gefchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ftark zunimmt *). Eine folche Bewegung entfteht, wenn eine unveränderliche Kraft auf den fchon bewegten Körper zu wirken fortfährt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleiche Zufätze zu feiner Gefchwindigkeit giebt, wie die Schwere dem fallenden Körper, f. Befchleunigung.

Gleichförmig-verminderte Bewegung (*motus uniformiter retardatus*, *aequabiliter retardatus*, *mouvement egalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deffen Gefchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ftark abnimmt. Eine folche Bewegung entfteht, wenn eine unveränderliche Kraft dem bewegten Körper entgegen wirkt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleich viel von feiner Gefchwindigkeit benimmt, bis diefelbe endlich ganz erfchöpft ift, und der Körper ftill fteht. So wird die Bewegung eines lothrecht in die Höhe geworfenen Steins von der Schwere gleichförmig vermindert.

Krummlinigte Bewegung (*motus curvilineus*, *mouvement curviligne*, *ou en ligne courbe*). Bewegung, wo der zurückgelegte Weg eine krumme Linie ift. Da ein einmal bewegter Körper feine erlangte Bewegung ftets geradlinigt fortfetzt, f. Trägheit, fo kann eine krummlinigte Bewegung nicht anders entftehen, als wenn eine andre Kraft den Körper ftets aus feiner vorigen Richtung bringt. Daher gehören die krummlinigten Bewegungen ftets zu den zu-

*) So erklärt fie Galilei, *Dial.* 3. *de motu, qui a quiete recedens, aequalia celeritatis momenta aequalibus temporibus acquirit.*

ſammengeſetzten, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung (N. 6.).

Oſcillirende, ſchwankende, reciprocirende Bewegung (*motus retrogradus*, *mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung zurücklegt. Eine ſolche Bewegung macht der Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung iſt in ſich zurückkehrend, aber nicht in einer geſchloſſenen Linie, wie die circulirende Bewegung, ſondern ſie beſchreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von deſſen Ende ſie wieder in demſelben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende deſſelben, und ſo wechſelsweiſe fort. Wenn alſo die Linſe des Pendels (Fig. 13) von A nach C und dann wieder von C nach A und ſo fort geht, ſo macht ſie ihre ſchwankende Bewegung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus*, *mouvement relatif*). Bewegung, die ſich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Dieſer Raum, der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgeſtellt werden. Dieſe Bewegung iſt die einzige, die wir uns vorſtellen können, und der Begriff der abſoluten Bewegung entſtehet bloſs dadurch, daſs das Prädicat relativ von dem Subject Bewegung logiſch verneint wird. Die abſolute Bewegung iſt nehmlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ iſt, oder ſich auf einen nicht gegebenen oder abſoluten Raum bezieht. Dieſer Begriff iſt aber leer, oder man kann ſich gar kein ihm entſprechendes Object vorſtellen, ſondern verwechſelt höchſtens, wenn man glaubt, man ſtelle ſich die abſolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem abſoluten. Geſetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und alſo von den vier Wänden derſelben eingeſchloſſen, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe vorſtellen, wenn das Schiff nicht ſchwankt, wenn alſo eine Kugel ſich auf einem Tiſch in der Cajüte bewegt, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe und die Kugel in Bewegung vorſtellen, und nicht umgekehrt, weil ich keinen

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung feyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, dafs ein Vogel über das Schiff wegfliegt, fo giebt es mir einerlei Erfcheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend fchwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengefetzter Bewegung, aber mit gleicher Gefchwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nehmlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nehmlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben fo giebt es einerlei Erfcheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Fluffes als in Bewegung anfehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empirifch gegebenen Raum vorftelle, der noch fo grofs ift, z. B. bis jenfeit der entfernteften Sterne, die wir wahrnehmen, fo ift doch von demfelben fchlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung fei oder nicht. Daher nun mufs es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nehmlich nicht auf die Urfachen der Bewegung fehen, als wovon die Phoronomie abftrahirt,) einerlei feyn, ob ich einen Körper in diefem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengefetzter Richtung und mit gleicher Gefchwindigkeit bewegt, anfehen will. Es giebt völlig identifche Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder folche, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches fie unterfchieden werden könnten,) ob ich die Bewegung und Gefchwindigkeit dem Körper, oder die entgegengefetzte Bewegung und die nehmliche Gefchwindigkeit dem Raume, in dem fich der Körper befindet, beilege, da wir jeden folchen Raum als empirifch, folglich beweglich betrachten müffen, indem der abfolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ift (N. 15).

Wenn ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, fo kann ich die gegebene Gefchwindigkeit entweder dem Körper, oder in entgegengefetzter Richtung dem Raume, oder einen Theil der Gefchwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum in entgegengesetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie also, in der nur das Verhältniſs betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper sich befindet, zu einander stehen, in der also von aller Ursache der Bewegung abstrahirt wird, ist es ganz einerlei, wie viel Geschwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Ursachen der Bewegung ankömmt, ist dieses nicht einerlei, weil ich da dem Gegenstande die Bewegung beilegen muſs, bei dem sie als nothwendige Wirkung ihrer Ursache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinschaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, sind also in relativer Ruhe gegen einander, aber sie sind darum nicht in absoluter Bewegung, sondern in gemeinschaftlicher relativer Bewegung gegen andre sie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der sie einschlieſst. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, so sind das nicht absolute, sondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des ersten gegen den zweiten nur durch BC gegangen ist; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn sie nicht in Relation gegen die Puncte C und B betrachtet werden, wodurch sie eben relativ und nicht absolut sind. Nach der bisher gewöhnlich gewesenen Vorstellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine solche, bei der der relative Raum unbewegt sei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens, mouvement apparent*). Bewegung, wie sie dem Auge aus gewissen Gesichtspuncten erscheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beschriebene Raum erscheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange sich nicht gewisse aus Nebenumständen gezogene Urtheile der Seele über wahre Gröſse und Entfernung mit einmischen, so lange beurtheilt man auch die Linie RM bloſs nach

der Gröſse dieſes Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerkt man nichts davon, daſs M weiter vom Auge liegt, als R, ſo wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen ſcheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB iſt dann eine ſcheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, ſ. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beſchleunigte Bewegung (*motus inaequabiliter acceleratus*, *mouvement inégalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Gröſse. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſtärkere oder ſchwächere Zuſätze giebt; phoronomiſch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Gröſse nach, mögliche neue Bewegungen nach derſelben Richtung zu einer Bewegung hinzugeſetzt werden, oder ſie wird der gleichförmig beſchleunigten entgegengeſetzt, ſ. beſchleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequabiliter retardatus*, *mouvement inégalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomiſch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen ſich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem ſie ſich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerſt ſtärker, dann ſchwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewegung (*motus variatus ſ. inaequabilis*, *mouvement va-*

rie). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit nicht immer gleich iſt. Sie wird der gleichförmigen entgegen geſetzt, und in beſchleunigte und verminderte abgetheilt, ſ. beſchleunigte Bewegung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus, mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird, oder von der Theile nach und nach hinweggenommen werden Solche Bewegungen entſtehen mechaniſch, wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräfte ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an gewiſſen Stellen des Weges einen Theil ſeiner Bewegung wegnehmen; oder phoronomiſch, wenn gleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit ihm verbunden werden. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfenen Körper entgegen. Dieſe Verminderungen ſind alſo negative Beſchleunigungen, ſo wie die Beſchleunigungen negative Verminderungen. Man ſ. die Worte Beſchleunigung, gleichförmig verminderte Bewegung, ungleichförmig verminderte Bewegung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus, mouvement réel*). Der Name zeigt ſeine Bedeutung ſelbſt; man ſetzt nehmlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der ſcheinbaren durch den Bogen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in ſich, (*motus revertens, mouvement revenant*). Wenn eine Bewegung entweder eine krumme Linie beſchreibt, die ſich ſchlieſst, z. B einen Cirkel oder eine Ellipſe, oder wenn ſie auf ihrem Wege bis zu einem gewiſſen Punct kömmt, und dann denſelben Weg zurückmacht, ſo heiſst das eine zurückkehrende Bewegung. Die erſte iſt diejenige zurückkehrende Bewegung, die man die circulirende heiſst, die anderedie oſcillirende, ſ. circulirende Bewegung, oſcillirende Bewegung.

Zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*). Aus der Vorstellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehrern Bewegungen desselben zusammen verbunden, entsteht die Vorstellung der zusammengesetzten Bewegung. Dies ist die phoronomische Vorstellung. Mechanisch läſst sich die zusammengesetzte Bewegung auch so erklären: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehrern Kräften zugleich getrieben wird. Die Richtungen mögen übrigens seyn wie sie wollen. Denn wenn sie auch in eine und dieselbe gerade Linie fallen, welches nach der bisher gewöhnlichen Vorstellung eine einfache Bewegung gab, so ist die Bewegung dennoch als Gröſse zusammengesetzt, und es sind ja auch zusammengesetzte Wirkungen mehrerer Kräfte, obgleich die Linien, nach deren Richtungen die Kräfte wirken, auf einander fallen.

Ich kann mir z. B. vorstellen, ein Punct werde von Morgen gegen Abend zu getrieben, durch eine andere Kraft aber von Abend nach Morgen zu bewegt, so hat er zwei entgegengesetzte Bewegungen, aus welchen eine zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*) entsteht, welche in dem Ueberschuſs der einen Bewegung über die andere besteht (N. 17.).

In der Phoronomie wird bloſs von der Bewegung des Beweglichen (der Materie) gehandelt. Diese Bewegung ist also die Bestimmung eines Objects, nehmlich des Beweglichen. Allein ich kann auch die Bewegung als Handlung eines Subjects betrachten. Und diese ist das, was auch Beschreibung eines Raums heiſst. Sie bestehet darin, daſs meine Einbildungskraft nach und nach den Raum selbst erzeugt, z. B. wenn der Geometer in Gedanken ein Parallelogramm oder längliches Viereck sich um seine eine Seite, die als fest und unbeweglich gedacht wird, herumdrehen läſst, so erzeugt er denjenigen Raum, welcher ein Cylinder heiſst; oder wenn er sich vorstellt, daſs ein Punct sich fortbewegt, so wird eine Linie erzeugt (C. 154. f. 155 *). Da nun in der Phoronomie von jeder Beschaf-

fenheit des Beweglichen, alfo auch von feiner Gröfse und Geftalt abftrahirt wird, fo ift die Bewegung deffelben ganz einerlei mit der Vorftellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Befchreibung eines Raums; nur abftrahirt der Geometer von der Zeit, in der fich der Punct fortbewegt, oder von der Gefchwindigkeit deffelben. Die Phoronomie ift alfo die reine Gröfsenlehre oder Mathematik (*mathefis*) der Bewegung, indem fie die Gröfse der Bewegung ordentlich, durch die Befchreibung des Raums vermittelft eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit befchreibt, conftruirt, oder finnlich darftellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik ift. Die Gröfse der Bewegung heifst die Erzeugung der Vorftellung derfelben durch die Zufammenfetzung des Gleichartigen, f. Gröfse. Nun ift aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äufsern Verhältniffe, welches immer wieder Bewegung giebt, alfo ift die Gröfse der Bewegung die Vorftellung von der Zufammenfetzung derfelben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zufammenfetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Gefchwindigkeit aus mehrern Bewegungen. Das heifst, die Phoronomie ift die Wiffenfchaft davon, wie man fich eine einzige Bewegung eines Puncts fo vorftellen kann, dafs fie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verfchiedenen Richtungen und mit verfchiedener Gefchwindigkeit zufammengefetzt fei. Es ift hier nicht die Rede davon, dafs etwa mehrere Bewegungen die Urfache einer gewiffen Bewegung find, fondern dafs ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die zufammen als Eine vorgeftellt werden, fo dafs fie als Theile zufammen mit diefer Einen einerlei find. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zufammengefetzt fei, fo darf man nur, wie bei aller Zufammenfetzung zur Erzeugung der Gröfsen, zuerft diejenige Bewegung fuchen, die aus zwei gegebenen zufammengefetzt ift, dann diefe wieder mit einer dritten verbinden u. f. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und so die verlangte zusammengesetzte Bewegung erzeugt hat. So läſst sich also die Lehre von Zusammensetzung aller Bewegungen auf die von der Zusammensetzung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und desselben Puncts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zweifache Weise unterschieden seyn; nehmlich

α. sie geschehen entweder in einer und derselben Linie oder in verschiedenen Linien. Aus dem Zusammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entsteht also nicht allein (wie man gewöhnlich sagt) zusammengesetzte Bewegung, sondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nehmlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verschiedenen Linien zusammengesetzt ist. Aber es giebt noch eine Art zusammengesetzter Bewegung, nehmlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und desselben Puncts alle in einer und derselben Linie geschehen, und diese ist wieder der Richtung nach unterschieden, nehmlich

β. die Bewegungen geschehen entweder nach entgegengesetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei diesen Bewegungen durchläuft, verhalten sich zu einander wie die Geschwindigkeiten weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten geschehen.

Hieraus entstehen also dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derselben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie, aber von entgegengesetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derselben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verschiedenen Linien, die einen Winkel einschlief-

ſen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; dieſe letztere Bewegung nannte man bisher allein zuſammengeſetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehrſatz. Die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen eines und deſſelben Puncts zu Einer Bewegung kann man ſich nur dadurch denken, daſs man ſich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im abſoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nehmlichen Geſchwindigkeit, aber entgegengeſetzter Richtung vorſtellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im abſoluten Raum vorgeſtellt, aber nicht erfahren werden; hier iſt die Rede von der Conſtruction oder reinen ſinnlichen Darſtellung der Zuſammenſetzung der Bewegung. Es giebt aber vorſtehende drei Fälle der Zuſammenſetzung, folglich muſs der Lehrſatz für jeden Fall bewieſen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derſelben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geſchwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem ſich bei gleicher Zeit die Geſchwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeiten ſoll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen ſollen indeſſen für diesmal von gleicher Geſchwindigkeit ſeyn; daher iſt auch die Linie AB ſo lang als die Linie ab, oder AB = ab, beide Geſchwindigkeiten können nun in derſelben Linie oder demſelben Raum (es ſei nun der abſolute oder der relative) an demſelben Punct nicht zugleich vorgeſtellt werden. Denn die Linien AB und ab, welche die Geſchwindigkeit bezeichnen, ſind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geſchwindigkeit zuſammenſetzen, ſo würde AB und ab, welches ſo groſs iſt als BC, (ab = BC), zuſammengeſetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geſchwindigkeiten ausdrücken müſſen. Aber die Theile AB und AC ſtellen, jede für ſich,

nicht eine Geschwindigkeit so grofs als a b vor, denn es sind Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, sondern nach einander zurückgelegt werden. Also stellt die doppelte Linie AC, die in derselben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie a b zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Geschwindigkeit der Linie a b vor, welches doch verlangt wird. Folglich kann man die Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer in demselben Raume nicht anschaulich darstellen oder construiren (N. 20).

Man stelle sich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf dieser Linie eine bewegliche Linie AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der sich mit samt der Linie AC im absoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A, der sich im absoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Geschwindigkeit AB, so kömmt dieser Punct nach B im absoluten Raum. Man stelle sich nun vor, dafs sich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC selbst, mit der Geschwindigkeit a b, die so grofs ist als AB, in entgegengesetzter Richtung CA bewegte; da nun CB so grofs ist als a b, so hat diese entgegengesetzte Bewegung der Linie eben denselben Erfolg, als wenn sich der Punct A in eben der Geschwindigkeit in der Richtung AC bewegte (s. den Grundsatz V. B). Der Punct durchläuft nun im absoluten Raum AB, zugleich aber bewegt sich der relative Raum in entgegengesetzter Richtung, folglich mufs sich der Punct am Ende der Zeit nicht in B, sondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, dafs der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder absoluten Raum kam, in welchem sich die Linie AC bewegt. Also befindet sich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorstellen, dafs C des relativen Raums dahin gekommen ist, wo B des absoluten Raums ist,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des abſoluten Raums iſt, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des abſoluten Raums hinausſtehet. Und ſo iſt die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches ſo groſs iſt als zweimal a b, (AB + BC = 2 a b), in derſelben Zeit geſchehen, in welcher die einfache Bewegung durch a b oder AB würde vor ſich gegangen ſeyn, und doch wird zugleich hier ſinnlich dargeſtellt, oder conſtruirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzt ſei; welches das iſt, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es ſei Fig. 16, AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, die Geſchwindigkeiten, alſo auch die Linien, ſollen hier wieder gleich ſeyn. So iſt es unmöglich, ſich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben ſich dieſe Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorſtellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zuſammenſetzung einer ſolchen Bewegung unmöglich, welches doch der Vorausſetzung widerſpricht, daſs nehmlich eine ſolche zuſammengeſetzte Bewegung ſoll dargeſtellt oder conſtruirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im abſoluten Raum in Bewegung, ſo käme er nach B. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AC, ſo kömmt in der Zeit, daſs der Punct A nach B im abſoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A ſich im abſoluten Raume befindet, da beides nun zu gleicher Zeit geſchieht, ſo iſt zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, ſondern ſogar Ruhe, weil der bewegte Punct A eine Zeitlang, nehmlich während der Zeit, daſs die Bewegungen vor ſich gehen, dem A der bewegli-

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dass, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fuss durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fuss auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der grössern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construirt hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der grössern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nehmlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit grösserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so gross als AB, Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC, BA = bc wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeiniglich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliessen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzuſtellen, daſs ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung ſei, vielmehr müſste man annehmen, daſs die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, ſondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die dieſen Bahnen paralel ſind. Wenn nehmlich der Punct von A nach M zu will, ſo wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt alſo zwar immer parallel mit demſelben, entfernt ſich aber jeden Augenblick mehr, und eben ſo, umgekehrt, entfernt er ſich in ſeinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zuſammen kommen. Allein das heiſst, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zuſammenſetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen iſt, von welcher doch in dem Lehrſatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzten dritten müſſen beide wirklich als Theile enthalten ſeyn, aber ſie muſs nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verſchieden iſt, vorgeſtellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege dieſe Zuſammenſetzung einer Bewegung nicht conſtruiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im abſoluten Raum, ſo kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AB, alſo nach der Richtung BA (ſo daſs die Linie DB immer ſenkrecht auf AB, oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB ſtehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, ſondern nach D. Der Punct iſt nehmlich vermittelſt ſeiner Bewegung von A nach C, und vermittelſt der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während dass er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nehmlich hier gezeigt worden, dass eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nehmlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen liess. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, dass die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelst einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, dass ich

mir denke, daſs der Körper ſenkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum ſich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der beſchleunigenden Kraft der Schwere krummen) Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, ſondern dieſe Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier iſt alſo nur die Rede von der Möglichkeit einer Darſtellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zuſammengeſetzten Bewegung mit der einfachen, woraus ſie zuſammengeſetzt iſt; aber nicht von dem, was wirklich geſchieht, oder der mechaniſchen Erklärung durch Urſachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), ſondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte (Mechanik) gehört N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Geſchwindigkeit gemeiniglich ſo, ſie ſei eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo groſser Raum zurückgelegt wird. Bei dieſer Erklärung wird aber etwas vorausgeſetzt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht, nehmlich, daſs ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten eben ſo mit einander verbinden laſſen, als zwei gleiche Räume, und es iſt nicht für ſich klar, daſs eine gegebene Geſchwindigkeit eben ſo aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langſamkeiten, beſtehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Geſchwindigkeit ſind nicht auſser einander (*partes extra partes*), ſo wie die Theile des Raums. Die Geſchwindigkeit iſt eine intenſive Gröſse, oder eine ſolche, deren Theile in einander ſind, dahingegen der Raum eine extenſive oder ſolche Gröſse iſt, deren Theile auſser einander ſind. Folglich muſs ſich die erſtere ganz anders darſtellen (conſtruiren) als die letztere. Dieſe Darſtellung (Conſtruction) iſt aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorſtellung der Zuſammenſetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengesetzt ist. Die letztere ist nehmlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengesetzt, übrigens aber gleich geschwind mit der Bewegung des Raums ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen. Man denke sich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18. von A nach C gehet, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B gehet. Hierbei wird vorausgesetzt, dass der Wind immer fort aus derselben Gegend wehe, und der Kahn sich also in freier Bewegung mit seiner ersten Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukommt. Diese Vorstellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Ursachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier ist nur die Frage die, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Grösse construirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargestellt werden kann. So viel von der **Hinzuthuung** (Addition) der Geschwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede seyn von der **Abziehung** (Subtraction) einer Geschwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche sich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Grösse durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken lässt, aber schwer zu construiren oder sinnlich zu machen ist. Denn soll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder subtrahirt werden, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, dass man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden soll, eine ihr entgegengesetzte Bewegung, von der Grösse der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade so viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden soll, = o wird. Wie soll man nun aber die entgegengesetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. so, dass man sich den Gegenstand in

eben demſelben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das iſt, wie wir geſehen haben, nicht möglich. Wie könnte man ſich zwei gleiche Bewegungen eben deſſelben Gegenſtandes in entgegengeſetzter Richtung denken? Es ſcheint, daſs alsdann der Körper als in Ruhe vorgeſtellt werden müſste. Allein Ruhe iſt nicht Bewegung, woraus folgt, daſs es auf die gewöhnliche Art, wenn man ſich die Bewegung an demſelben Körper und in demſelben Raume denkt, nicht möglich iſt, die Bewegungen, wenn ſie entgegengeſetzt und gleich ſind, zu conſtruiren. Daſs uns der Körper dabei in Ruhe zu ſeyn ſcheint, iſt bloſs Täuſchung, dieſe ſcheinbare Ruhe iſt nichts anders als die Unmöglichkeit der Conſtruction. Dieſe Schwierigkeit wird dadurch gehoben, daſs die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrſatze gewieſen worden, und ſo wird durch die Bewegung des Raums ſo viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derſelben abgezogen werden ſoll. Dieſe Conſtruction iſt aber nicht anders möglich, als durch die Vorſtellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewieſen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und deſſelben Körpers, die einen Winkel einſchlieſsen, in Gedanken zuſammenſetzen, ſo daſs daraus eine dritte entſtehet, welche beide Bewegungen enthält, ſo läſst ſich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man ſich die Körper in einem und demſelben Raume denkt. Man kann ſich dann zwar vorſtellen, wie zwei verſchiedene Kräfte nach verſchiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das iſt die Vorſtellung davon, wie durch Natur oder Kunſt, vermittelſt gewiſſer Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verurſacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre alſo eine mechaniſche Conſtruction, welcher man ſich bisher allein bedient hat. Allein hier iſt von der phoronomiſchen oder rein mathematiſchen Conſtruction oder (nicht von der Hervorbringung, ſondern) von der

Zusammensetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anschaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von bestimmten Grösen nach verschiedener Richtung entstehe, nicht aber, wie diese zusammengesetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn also ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; so stellte man sich das bisher so vor, als wirke eine äufsere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein segelndes Schiff führe einen Menschen von A nach B, während der Zeit aber bewege sich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Mensch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, so entstehe alsdann die Bewegung nach m. Allein diese Vorstellung ist darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, sondern von A nach D gehet. Man construirt also eigentlich nicht eine zusammengesetzte Bewegung aus zwei einfachen, sondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die sich einzeln nach verschiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematischen Auflösung die zusammengesetzte Bewegung wirklich blofs aus zwei einfachen Bewegungen construirt oder anschaulich dargestell wird (N. 28.).

Die Zusammensetzung der Bewegungen, um zu bestimmen ob sie gröfser oder kleiner sind als andere, mit denen man sie vergleicht, mufs nach den Regeln der Congruenz geschehen. Das heifst, die Theile, woraus sie zusammengesetzt werden, müssen wirklich einzeln, mit den Theilen der zusammengesetzten, und zusammen, mit den zusammengesetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich seyn. So ist es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im ersten Fall ist es völlig in Ansehung der Gröfse und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, dasselbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er sich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorstelle; die Gröfse und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, sind dasselbe, und sind nur der

Vorſtellungsart nach verſchieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zuſammenſetzten, wirklich mit den Theilen der zuſammengeſetzten Bewegung, ſowohl einzeln als zuſammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie iſt alſo eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, ſondern nur ein Theil derſelben, nehmlich bloſs die Gröſsenlehre der Bewegung, oder die Wiſſenſchaft von der Bewegung bloſs als einer reinen Gröſse. In derſelben wird bloſs die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rückſicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat alſo auch nicht mehr als den einzigen Lehrſatz von der Zuſammenſetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Conſtruction der geradlinigten zuſammengeſetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann dieſe nicht ohne eine Urſache dieſer Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der bloſse Raum aber kann keine Urſache der Bewegung ſeyn, ſondern dieſe ſetzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abſtrahirt, und die Bewegung nur als Gröſse betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung ſeyn.

Das übrige von der Bewegnng ſ. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Urſachen, der Entſtehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurſt er keiner andern Eigenſchaft der Materie als der, daſs ſie beweglich ſei; um aber die Entſtehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muſs er noch eine Eigenſchaft derſelben hinzuthun, nehmlich die, daſs ſie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heiſst aber, allem Beweglichen widerſtehen, das durch ſeine Be-

wegung in diefen Raum einzudringen, bemühet ift (N. 31.).

Hier haben wir fchon eine Urfache der Aenderung einer Bewegung, nehmlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewiffen Raums zu widerftehen; wir find folglich hier nicht mehr in der Wiffenfchaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), fondern haben fchon die Qualität der Materie, nehmlich dafs fie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erftere fich befindet, widerftehet, und folglich, wie Kant zeigt, eine urfprünglich bewegende Kraft *(vim motricem)* äufsert. Die Wiffenfchaft davon heifst Dynamik (N. 31.).

Kant beweifet aber feine Behauptung, dafs die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerftehe, folgendergeftalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, fo verändert er feine äufsern Verhältniffe zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt fich. Das Eindringen in einen Raum ift alfo eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heifst es die Beftrebung einzudringen.

b. Nun ift es die durch die Erfahrung gegebene Eigenfchaft der Materie, dafs fie dem Eindringen widerftehet, oder macht, dafs der Eindringende fein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortfetzen kann; d. h. der Widerftand ift die Urfache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heifst, oder auch der Veränderung derfelben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet ift, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heifst.

c. Wenn eine Bewegung foll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, fo mufs diefes

1. zuerft blofs phoronomifch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird blofs als eine Gröfse angefehen, von welcher etwas hinweggenommen werden foll, ohne vorerft noch an Urfachen zu denken. Der

Körper soll nehmlich eine Bewegung bekommen, die so grofs ist, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (subtrahire), welche weggenommen wird. Dies ist nun nicht anders möglich als so, dafs ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengesetzter Richtung vorstelle, nehmlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erstern entgegengesetzte, welche diejenige Gröfse hat, um die die erste Bewegung soll vermindert werden, oder derselben vollkommen gleich ist, wenn sie soll in Ruhe verändert werden. Wir sehen nehmlich aus dem zweiten Fall des phoronomischen Lehrsatzes in dem Artikel: zusammengesetzte Bewegung, dafs wenn sich ein Körper in einer gewissen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben so grofsen Zeit nur halb so weit, nehmlich nur bis nach C kömmt, diese Verminderung der Bewegung nur dadurch anschaulich gemacht werden kann, dafs wir uns vorstellen, dafs der Körper zwar bis D fortrückt, aber der bewegliche Raum sich halb so geschwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, sondern nur um BC fortgerückt ist, und sich nicht in D sondern in C befindet, d. h. mit dem Körper selbst ist eine seiner vorigen, und des relativen Baumes, Bewegung entgegengesetzte Bewegung verbunden.

2. Diese entgegengesetzte Bewegung mufs nun aber auch dynamisch betrachtet werden, d. h. nicht blofs, wie sie als Anschauung oder sinnliche Darstellung, sondern auch als Wirkung, möglich ist. Sie mufs folglich eine Ursache haben, und diese Ursache ist der Widerstand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Ursache einer Bewegung heifst aber bewegende Kraft, folglich ist der Widerstand der Materie, da er eine entgegengesetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das ist, was bewiesen werden sollte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, dafs dasjenige, was wir uns nicht

anders vorstellen können, darum noch nicht wirklich sei, weil sonst folgen würde, dass auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematische Construction wirklich sei. Allein dieser Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo sich zeigt, dass die entgegengesetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloss reine Anschauung zu seyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, dass eine Ursache derselben, nehmlich die bewegende Kraft, in der empirischen Eigenschaft der Materie, dass sie dem Eindringen widerstehet, gefunden wird (N. 33), s. Solidität.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muss jederzeit so angesehen werden, als werde sie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt ist. Die Materien werden hier nehmlich als physische Puncte betrachtet. In dieser geraden Linie sind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch sich jene beiden physischen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch sie sich einander nähern. Die Kraft, die die Ursache der Entfernung der Puncte ist, heisst Zurückstossungskraft, und die, welche die Ursache der Näherung der beiden Puncte ist, heisst Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückstossungskraft, und diese ist hier wesentlich. In dem Artikel Anziehungskraft ist gezeigt worden, dass auch diese ihr wesentlich sei. Wir haben also hier zwei Ursachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie selbst liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Ursache sei dass Materien einander in ihren Bewegungen widerstehen, die Antwort, weil sie undurchdringlich sind. Sie sind undurchdringlich heisst aber eben, sie widerstehen sich einander so sehr, dass durch keine Gewalt ihr Widerstand ganz so gehoben werden könnte, dass beide, ohne sich aus ihrem Ort zu verdrängen, denselben Ort einneh-

men könnten. Folglich heiſst dieſe Antwort nichts anders, als ſie widerſtehen ſich, weil ſie widerſtehen, oder eine widerſtehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, daſs ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich daſſelbe hervorbringen ſehe. Dieſer Vorwurf trift nicht die der Materie weſentliche Zurückſtoſsungskraft, weil ſie uns einen Begriff von einer wirkenden Urſache und ihren Geſetzen giebt, und durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich iſt, als für die Anſchauung (phoronomiſch) durch Vorſtellung einer gleichen entgegengeſetzten Bewegung, und für den Verſtand vermittelſt des Cauſalbegriffs (dynamiſch) durch eine, die entgegengeſetzte Bewegung verurſachende, d. i. eine bewegende Kraft (ſ. Zurückſtoſsungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ſtreben. Ohne Zweifel erhalten ſie ſich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwiſchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, ſo wird dieſe durch ihre Beſtrebung, indem ſie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leiſten, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle dieſer Feder bringt dagegen einen jeden feſten Körper dazwiſchen, ſo wird durch ihn eben daſſelbe geſchehen, und die vorhergedachten Federn werden ſich einander nicht nähern können, ſondern in Ruhe erhalten werden. Die Urſache der Undurchdringlichkeit iſt demnach eine wahre Kraft, denn ſie thut daſſelbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unſrer Anſchauung aufgehoben werden kann, als dadurch, daſs ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengeſetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, ſo folgt, daſs dieſe Kraft eine entgegengeſetzte Bewegung wirkende Kraft ſeyn müſſe. Wenn ihr nun Anziehung eine Urſache, welche es auch ſeyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erstere) einnimmt, zu drücken, oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu denken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung, d. i. eine Ursache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, dass sie ein eben so positiver (wirklich wirkender) Grund sei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) sie einen Raum einnehmen, diesem Raume selbst Schranken gesetzt, indem die anziehenden und zurückstossenden Kräfte der Elemente einander einschränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, entstehet ein bestimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Ursache der Bewegung als die dynamische ist die mechanische. Ein bewegter Körper setzt andere, die er antrifft, mit sich in Bewegung, wenn sie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn sie schon vorher bewegt sind. Dies heisst, ihre Bewegung mittheilen. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch sie (auch in Ruhe), dadurch dass sie einen Raum erfüllten, Ursache von Bewegungen werden können, heisst dynamisch; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch sie vermittelst ihrer Bewegung die Ursache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung mittheilen, heisst mechanisch (N. 95).

In der Mechanik untersuchen wir also eine neue Eigenschaft der Materie, nehmlich die, dass sie als Bewegliches bewegende Kraft hat; dahingegen in der Dynamik nur davon die Rede ist, dass sie als Raum Erfüllendes bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir also eine dritte Ursache der Bewegung, nehmlich die Bewegung der Materie selbst. In der Dynamik werden die Zurückstossung und Anziehung als ursprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu fetzen. Es ift aber klar, dafs das Bewegliche durch feine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urfprünglich bewegende (Zurückftofsungs- und Anziehungs-) Kräfte befäfse. Schon durch diefe kann daffelbe, noch ehe es felbft in Bewegung ift, überall, wo es fich befindet (dynamifch) wirkfam feyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der fich die bewegte fortbewegt, derfelben im Wege liegt, eine gleichmäfsige Bewegung (mechanifch) eindrücken, wenn beide nicht eine urfprüngliche Zurückftofsungskraft hätten, die nach Gefetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (fie nachfchleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte befäfsen. Die mechanifchen Bewegungskräfte fetzen alfo die dynamifchen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelft ihrer Zurückftofsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt fie auf diefe Zurückftofsung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt fie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige fiehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stofs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem beftimmten Raume, fo fern alle feine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heifst die Maffe; und man fagt: eine Materie wirke in Maffe, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auffer fich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröfse der Bewegung (mechanifch gefchätzt) wird durch die Menge diefer Maffe und ihrer Gefchwindigkeit zugleich gefchätzt. Die phoronomifche Schätzung der Bewegung gefchieht blofs nach dem Grade der Gefchwindigkeit. Doppelt fo viel Maffe bewegen, heifst unftreitig eine doppelt fo grofse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt. Gleichviel Maſſe mit doppelter Geſchwindigkeit bewegen, heiſst aber auch eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man ſie mit nicht verdoppelter Geſchwindigkeit bewegt. Die Quantität der Maſſe kann alſo in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, ſondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden, ſ. Maſſe.

Es iſt ein Geſetz der Mechanik, daſs ein jeder (bloſser) Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119.).

Kant hat zuerſt dieſes Geſetz auf folgende Art allgemein bewieſen. Von der Materie, als bloſsem Gegenſtand äuſserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Beſtimmung beigelegt werden, als eine ſolche, die ein äuſseres Verhältniſs im Raume ausſagt. Sie kann alſo auch keine andern als äuſsere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derſelben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muſs eine Urſache haben (nach Grundſätzen der Metaphyſik). Dieſe Urſache aber muſs eine äuſsere ſeyn, weil eine innere kein äuſseres Verhältniſs im Raume ſeyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgeſagt werden kann. Folglich u. ſ. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Urſprung nicht aus der Hand, welche ſich im todten Körper nicht mehr regen wird; ſie entſpringt offenbar aus dem Entſchluſſe eines frei handelnden, vom Körper unterſchiedenen Weſens; dieſer Entſchluſs iſt alſo nicht eine in der bloſsen Materie, ſondern auſser derſelben ſich befindende Urſache. Der geworfene Stein wird vom Menſchen, die ruhende Kugel von der ſtoſſenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äuſsere Urſache ihrer Entſtehung oder Aenderung nicht ſo ſichtbar iſt. Ein frei gelaſſener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit ſtets veränderter Richtung um die Erde, ohne daſs man eine äuſsere Urſache jener Bewegung oder dieſer beſtändigen Veränderung bemerken könnte. Dieſe Bewegungen entſtehen aus den Anziehungskräften andrer Körper, die theils dynamiſch (als wären ſie in Ruhe), theils mechaniſch (durch Fortſchleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamiſch an ſich, der Mond wird mechaniſch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in ſeiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieſer Kräfte heiſst man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. ſ. w. Bisher waren dies Namen, die man den Urſachen gewiſſer unläugbarer Phänomene beilegte, um ſie zu benennen, nicht um ſie zu erklären. Kant hat zuerſt bewieſen, daſs es wirklich ſolche anziehende Kräfte gebe, und daſs ſie der Materie weſentlich ſind. Damit ſind alſo alle die Naturforſcher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloſer Körper bloſs aus Mittheilung und Stoſs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen alſo Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloſs das, was man in der Phyſik Phänomene nennt; ſie haben ihren Grund in den weſentlichen Grundkräften der Materie, man kann ſie aus dem Weſen der Materie erklären, ihre Geſetze angeben, und ſo alle Bewegung der Materie, ſo fern ſie ihren Grund in der Materie ſelbſt, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der lebloſen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) ſ. Kraft.

Dieſes mechaniſche Geſetz muſs allein das Geſetz der Trägheit (*lex inertiae*) heiſsen, ſ. Trägheit. So beharren die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt ſich, ob der erſte Urſprung dieſer ſowohl als aller übrigen Bewegungen auſser der Körperwelt liege, d. i. ob ſich zur Erklärung deſſelben nichts weiter thun laſſe, ſondern man allen Verſuchen dazu dadurch ein Ende machen müſſe, daſs man ſie unmittelbar dem erha-

benen Wefen zufchreibe, welches die Urfache der Welt ift? Das heifst: liegt der erfte Urfprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgefetze?

Kant hat fchon längft (S. I, 323) einen Verfuch gewagt, den erften Urfprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfaffung des Raums," fagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ift keine materielle Urfache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Diefer Raum ift fo gut als leer, alfo mufs er ehemals anders befchaffen und mit Materie erfüllt gewefen feyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und fie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einftimmig zu machen, und nachdem die Anziehung befagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in befondere Klumpen gefammelt, fo müffen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerftehenden Raume frei und unverändert fortfetzen" (S. I, 324).

„Angenommen, dafs die Materie der Weltkörper in ihren elementarifchen Grundftoff aufgelöfet war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ift nehmlich der einfachfte Zuftand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen diefer Elemente waren verfchieden und hatten wefentliche (zurückftofsende und anziehende) Kräfte, und fo fing das Chaos in den Puncten der ftärker anziehenden Kräfte an fich zu bilden. Denn durch diefe bewegenden Anziehungskräfte fetzten fich die Elemente einander, in dem Augenblick, da fie entftanden, in Bewegung, und wurden fo einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zuftandes. So entftanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt feyn mufsten" (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte im Vorrath, welche fich vornehmlich äufsern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöft ift, als wodurch diefelben einander zurückftofsen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch diese Zurückstoſsungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unſtreitiges Phänomen der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspuncten ſinkenden Elemente, wenn der Widerſtand, den ſie im Fallen gegen einander ſeitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich iſt, welches ſich nicht wohl annehmen läſst, durch einander von der geradlinigten Bewegung ſeitwärts gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt ſo zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus" (S. I, 327.).

Kant macht dieſes deutlicher an der Erklärung des Urſprungs der Planetenbewegungen eines beſondern Syſtems, z. B. unſrer Sonne. Geſetzt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente ſtärker iſt, als in andern Puncten, ſo wird ſich der Grundſtoff um dieſen Punct her zu ihm hinſenken. Es bildet ſich daſelbſt ein Körper, deſſen Anziehungskraft mit ſeiner Maſſe zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte auf einander entſtehen viele auf mancherlei Art unter einander ſtreitende Bewegungen, die natürlicher Weiſe beſtrebt ſind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchieht erſtlich, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander ſo lange einſchränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Zweitens, indem ſie ihre Verticalbewegung, vermittelſt welcher ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle gleichſam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreiſen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der ſenkrechten ſich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten, ſo daſs endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch den Widerſtand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freie Cirkelbewegung fortſetzen können. Dadurch iſt nun alles in den Zuſtand der kleinſten Wechſelwirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, dass von der zerstreuten Menge der Partikeln ein grosser Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muss; obgleich eine noch so viel grössere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maassgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfinge ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlasste (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammlen, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite musste aber gross seyn, weil ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe, der in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, ſo würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig ſeyn. Allein die verſchiedenen Geſchwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zuſammenkommenden Theilchen in ihren verſchiedenen Höhen hätten, erſetzten ſich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach ſich zieht. Da ferner die elementariſchen Theilchen ſich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen ſo nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derſelben einſchlieſsen, ſo werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwiſchen dieſen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung ſelbſt ſich zu bilden anfangen, welches denn ſchon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlaſſet, obſchon die Beſtrebung der Partikeln, von beiden Seiten dieſe Ausweichung ſo ſehr als möglich einzuſchränken, ihr nur enge Grenzen zuläſst (S. I, 332. ff.), ſ. übrigens Planeten.

IX.

Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der Phänomenologie ab. Bewegung iſt, ſo wie alles, was durch Sinne vorgeſtellt wird, nur als Erſcheinung gegeben, d. h. ſie iſt kein Ding an ſich, ſondern nur das noch unbeſtimmte Object (Gegenſtand), das wir einer Anſchauung, die wir haben, durch den Verſtand ſetzen. Dieſes Object muſs nun durch den Verſtand, vermittelſt der Prädicate, die ich ihm beilege, beſtimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche ſelbſt, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung; wenn nehmlich ein gewiſſes Object (hier alſo ein materielles Ding) in Anſehung des Prädicats der Bewegung als beſtimmt gedacht wird. Nun iſt aber Bewegung Veränderung der Relation (des Verhältniſſes) im Raume. Das Bewegliche ſoll alſo dieſer Erſcheinung nach als beſtimmt gedacht werden, d. i. diejenige Erſcheinung, welche man das Bewegliche nennt, ſoll ein Gegenſtand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, daſs ſie nehmlich ein Bewegliches iſt, das als ein ſolches ein Gegenſtand der Erſahrung ſeyn kann. Es ſind folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältniſſe im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erſcheinung:

a) die Veränderung kann eben ſowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder ſowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erſahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müſſen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgeſtellt werden.

Es zeigen ſich alſo hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiſſenſchaft unvermeidlich iſt. Sie müſſen daher genau beſtimmt werden, obgleich dieſe Beſtimmung nicht ſo leicht und faſslich iſt. Dieſe drei Begriffe ſind: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im abſoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältniſſe überhaupt; zum Unterſchiede von der Bewegung an und für ſich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entſtehen nun folgende drei Lehrſätze.

I. Lehrſatz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raums iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein bloſs mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie auſser ihr, d. i. als abſolute Bewegung gedacht, iſt unmöglich (N. 139).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntnifs, die das Object für alle Erscheinungen gültig beftimmt,) ift gar kein Unterfchied zwifchen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im abfoluten und der entgegengefetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun ift die Vorftellung eines Gegenftandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Anfehung des Objects gleichgeltend find, und fich nur darin unterfcheiden, wie fich das Subject das Object und feine Veränderung vorftellen will, nicht die Beftimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden fich einander ausfchliefsenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgefchloffen wird, fo dafs fich die Prädicate objectiv entgegengefetzt find, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen mufs. Jene Vorftellung ift vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die fich nur fubjectiv einander ausfchliefsen, dem Object beigelegt werden kann, fo dafs es für das Object einerlei ift, welches man zur Beftimmung deffelben wählt. Das heifst nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenftandes der Erfahrung, ift es an fich unbeftimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder diefer in Anfehung jenes als bewegt vorgeftellt wird. Dasjenige, was auf folche Art unbeftimmt ift, heifst aber möglich. Alfo ift die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirifchen Raume, zum Unterfchiede von der entgegengefetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein blofs mögliches Prädicat; welches das erfte war (N. 140 f.).

Ein Verhältnifs, mithin auch eine Veränderung derfelben, d. i. Bewegung, kann nur fo fern ein Gegenftand der Erfahrung feyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenftände der Erfahrung find. Nun ift aber der reine Raum, den man auch, im Gegenfatze gegen den relativen (empirifchen), den abfoluten nennt, kein Gegenftand der Erfah-

rung (sondern eine Anschauung *a priori*) und überall nichts. Folglich ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie; er zeigt nehmlich, ohne alle Rücksicht auf den Begriff der Ursache, welche Bewegung in der Erscheinung möglich ist oder nicht. Die Wirklichkeit derselben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil diese den Begriff der Ursache voraussetzt, von dem allein in der Dynamik und Mechanik die Rede ist. In der Phoronomie oder reinen Gröſsenlehre der Bewegung hingegen ist allein von der Gröſse der Bewegung die Rede, und der Construction derselben in der Anschauung, folglich nur davon, wie sie für das anschauende Subject möglich ist (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältniſs verändern (d. i. sich bewegen) soll. Der Raum aber, der ein Gegenstand der Erfahrung seyn, oder wahrgenommen werden soll, muſs materiell d. i. selbst etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches seyn. Folglich müssen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem groſsen Raume enthalten denken, und diesen gröſsern Raum uns als ruhig vorstellen. Von diesem gröſsern Raume läſst sich eben dasselbe in Ansehung eines noch gröſsern Raumes vorstellen, und so ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen Raume) durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im absoluten Raume, folglich absolute Bewegung oder Ruhe seyn würden. Vielmehr muſs der Begriff dieser Verhältniſsbestimmungen beständig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieser Räume im Verhältnisse betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, ist also im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. dass alle Bewegung oder Ruhe bloss relativ und keine absolut seyn könne. Das heisst, dass Materie bloss im Verhältnisse auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Ansehung des blossen Raums ohne Materie. Mithin ist absolute Bewegung, oder eine solche, die auf den blossen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. dass auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ist, sondern man sich einen Raum, in welchem der relative selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem andern empirischen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muss. In diesem absoluten Raume muss man sich nun alles Empirische als beweglich denken *). So ist es nehmlich möglich, in demselben alle Bewegung des Materiellen, als bloss relativ gegen einander zu denken. Auf diese Weise kann man sich die Bewegung des Beweglichen im Verhältnisse zu einem andern als alternativ wechselseitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorstellen, keins aber als in absoluter Bewegung oder Ruhe. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, nothwendig. Diese Idee soll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloss als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, so ist das nicht möglich als so, dass ich den vorher absoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der absolute wird) enthalten, mir vorstelle; wodurch der vorher absolute Raum relativ und empirisch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe muſs nehmlich auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erſcheinungen vereinigt) verwandelt werden ſoll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, den relativen Raum aber als im abſoluten Raume in entgegengeſetzter Richtung bewegt mir vorſtelle. Dieſe Vorſtellung denke ich mir nehmlich als diejenige, welche gerade dieſelbe Erſcheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erſcheinungen geradlinigter Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nehmlich den der bloſs relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrſatz. Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derſelben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, iſt keine wirkliche Bewegung des Raums, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloſser Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung iſt (ſo wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung ſelbſt eine continuirliche Veränderung des Verhältniſſes in Anſehung des äuſsern Raums iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muſs nun eine Bewegung, ſofern ſie entſteht, eine äuſsere Urſache haben. Der Körper iſt aber in jedem Puncte des Kreiſes, den er durch ſeine Bewegung beſchreibt, nach den Geſetzen der Trägheit beſtrebt, für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äuſsern Urſache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiſet jeder Körper, in jedem Puncte der Kreisbewegung, durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun iſt aber die Bewegung des Raums, zum Unterſchiede von der Bewegung des Körpers, bloſs phoronomiſch oder bloſs eine Vorſtellung der Anſchauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt hier das Urtheil, daſs entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heiſst, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengeſetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nehmlich, daſs der Körper bewegt iſt, das andere Glied, nehmlich daſs der Raum bewegt iſt, dadurch ausgeſchloſſen. Alſo iſt die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterſchiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erſte war. Daraus folgt aber nun auch, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des relativen Raums, wenn ſie gleich dieſelbe Erſcheinung giebt, dennoch im Zuſammenhang aller Erſcheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerſtreitend, alſo ein bloſser Schein iſt, welches das zweite war (N. 142 f.).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik; eine Bewegung nehmlich, die nicht ohne den Einfluſs einer continuirlich wirkenden äuſsern Kraft ſtatt finden kann, beweiſet mittelbar oder unmittelbar urſprüngliche Bewegkräfte der Materie, es ſei der Anziehung oder Zurückſtoſsung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achſenumdrehung der Erde) ſelbſt im leeren Raume, alſo ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem gröſsern Raume, dennoch vermittelſt der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raum iſt, empiriſch gegeben werden, obgleich dieſer Raum ſelbſt nicht empiriſch gegeben, und kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Dieſes Paradoxon iſt aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er ſagt: „es iſt ſehr ſchwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und ſie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterſcheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem ſich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch iſt es nicht ganz unmöglich.*)“ Hierauf läſst er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln ſich um ihren gemeinſchaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung ſamt der Richtung derſelben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieſes auch im Folgenden an der um ihre Achſe bewegten Erde unter etwas veränderten Umſtänden (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung ſcheint doch, nach dem II. Lehrſatze, in der That abſolute Bewegung zu ſeyn. Denn ſie kann, wie dort gezeigt worden iſt, auch ohne Beziehung auf den äuſsern empiriſch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Anſehung des äuſsern Raums, (z. B. die Achſenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) iſt eine Erſcheinung, an deren Stelle die entgegengeſetzte Bewegung dieſes Raums (des geſtirnten Himmels) in derſelben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, geſetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf dieſe letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erſtern geſetzt werden, wie der II. Lehrſatz zeigt, mithin darf dieſe Kreisdrehung der Erde nicht als äuſserlich relativ vorgeſtellt werden, welches ſo lautet, als ob dieſe Art der Bewegung für abſolut anzunehmen ſei (N. 149 f.).

2. Allein es iſt wohl zu merken, daſs hier vom Unterſchiede zwiſchen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede iſt; aber nicht vom Unterſchiede zwiſchen der abſoluten Bewegung und der relati-

*) *Motus quidem veros corporum ſingulorum cognoſcere et ab apparentibus actu diſcriminare difficillimum eſt, propterea, quod partes ſpatii illius immobilis, in quo corpora vera moventur, non incurrunt in ſenſus. Cauſa tamen non eſt prorſus deſperata. pag. 10. Edit. 1714.*

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im abſoluten Raume um die Achſe erſcheint nehmlich nicht als ſolche, und könnte alſo, wenn man ſie bloſs nach empiriſchen Verhältniſſen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt alſo zwar keine phoronomiſche Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältniſſes des Bewegten zum (empiriſchen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derſelben eine continuirliche dynamiſche, d. i. eine Veränderung des Verhältniſſes der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derſelben. So lehrt auf der Erde eine beſtändige Verminderung der Anziehung durch eine Beſtrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung iſt, die Umdrehung derſelben um ihre Achſe, und lehrt ſie nur dadurch vom Schein unterſcheiden. Man kann ſich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achſe gedrehet vorſtellen, und dieſe Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniſs der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume auſser ihr, phoronomiſch d. i. in der Erſcheinnng verändert wird. Denn in Anſehung der Theile der Erde, welche den empiriſchen Raum bezeichnen, verändert bei der Achſenumdrehung nichts auf und in der Erde ſeine Stelle, und in Beziehung auf den Raum auſser ihr, der ganz leer iſt, kann überall kein äuſſeres verändertes Verhältniſs ſtatt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achſe im abſoluten Raume nicht erſcheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorſtellen. Wir wollen in dieſe Höle einen Stein fallen laſſen. Geſetzt, wir finden nun, daſs der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach dieſem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Weſten nach Oſten von ſeiner ſenkrechten Richtung abweicht; ſo folgt, daſs ſich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achſe drehen müſſe. Ein anderes Beiſpiel. Geſetzt, ich entferne den Stein auſserhalb der Erde weit von der Oberfläche derſelben. Bleibt er nun nicht über demſelben Punct der Oberfläche, ſondern entfernt er ſich von demſelben von Oſten nach Weſten, ſo folgt ebenfalls, daſs ſich die Erde

von Westen nach Osten um ihre Achse drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beispielen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältnisses zum äußern Raume (dem bestirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, diese Achsendrehung der Erde zu beweisen, weil sie bloſs eine Erscheinung ist, die von zwei in der That entgegengesetzten Gründen herrühren kann, nehmlich nicht nur von der Achsendrehung der Erde, sondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Also ist der Kreislauf des gestirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderungen, den dynamischen Kräften, abgeleitetes Erkenntniſs, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achse im absoluten Raum ist aber dennoch keine absolute Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, sondern eine continuirliche Veränderung der Verhältnisse der Materien zu einander. Sie wird zwar im absoluten Raume vorgestellt, aber ist dennoch wirklich nur relative, und sogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer so bewegten Materie, als z. B. der Erde (außerhalb der Achse) ist, bestrebt sich wechselseitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieses Bestrebens wird continuirlich durch den Zusammenhang der Theile und die ursprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn also gleich keine Veränderung des äußern Verhältnisses der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich erscheint; so ist darum doch diese Bewegung im absoluten Raume nach mechanischen und dynamischen Gesetzen der Erfahrung wirklich. Gesetzt also, man wüſste die Gröſse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände sie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anstellte, sondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft voraussetzte, so würde dieser Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

ſchwung der Erde bewirkt wird, und die alſo die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umſchwung der Erde um ihre Achſe, oder die Achſenumdrehung der Erde, nach den mechaniſchen Geſetzen der Erfahrung, ſchlieſsen müſſen. Da nun hier keine dynamiſche, oder bloſs aus der Materie entſpringende, Urſache die Theile derſelben von dem Mittelpunkte wegtreibt, ſondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechaniſchen, d. i. aus der Bewegung der Materie entſpringenden Kraft entſteht, ſo iſt hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder abſoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nehmlich den innerhalb der bewegten Materie beſchloſſenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrſatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines andern bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Geſetz der Mechanik vorausgeſetzt: in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis dieſes Lehrſatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da alſo die Bewegung beider Körper auf Urſachen beruhet, ſo iſt ſie wirklich. Die Wirklichkeit dieſer Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrſatze, auf dem Einfluſſe äuſserer Kräfte, in welchem Falle ſie bloſs zufällig wäre, ſondern folgt bloſs aus dem Begriffe des Verhältniſſes des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechaniſchen Lehrſatzes, unmittelbar und unvermeidlich, ſo daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Folglich iſt eine entgegengeſetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden ſoll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig iſt, wenn äuſsere Urſachen, oder mechaniſche Kräfte Bewegungen wirken ſollen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechſelſeitig entgegengeſetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empiriſchen Raums, wie im erſten Lehrſatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamiſchen Einfluſs geſchloſſen wird, wie im zweiten Lehrſatze. Es muſs ſo ſeyn, weil die bloſsen Grundkräfte der Materie, die Zurückſtoſsungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der bloſse Begriff der relativen Bewegung, daſs ſie nehmlich Veränderung der Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, bringt es ſchon mit ſich, daſs ſich zum Beiſpiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengeſetzter Richtung um eben ſo viel nähern muſs, als der Körper ſich dieſer Stelle nähert. Geſetzt nun, an der Stelle des Raums iſt ein Körper, der vermöge ſeiner Grundkräfte anziehen und zurückſtoſsen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern ſich dem andern nähere, ſondern beide in einen abſoluten Raum ſetzten, z. B. ſo, daſs der Raum zwiſchen beiden Körpern zwar kleiner oder gröſser werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, alſo zwar Erſcheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im abſoluten Raume, d. h. wie ſie ſich wirklich bewegen, betrachtet werden müſsten; ſo muſs, wenn der eine Körper ſich bewegt, und vermöge ſeiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechaniſchen Geſetze der gleichen Wechſelwirkung, den erſtern gerade um ſo viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, daſs jeder Körper ſich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (alſo von der Gröſse der Maſſe und mechaniſchen Bewegung, durch einen rhaltenen Stoſs, abſtrahirt,) gleich viel, nur in entgegengeſetzter Richtung, nähern müſste. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Zurückſtoſsung, um ſo viel ein Körper den andern ſtöſst, um eben ſo viel muſs er auch, vermöge des mechaniſchen Geſetzes der Wechſelwirkung, von dem andern geſtoſsen werden, folglich muſs die hieraus entſpringende Bewegung gleich ſeyn, beide Körper müſſen ſich alſo bewegen und in entgegengeſetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; geſetzt, daſs man auch dar-

aber keine Erfahrung anftellen könnte, welcher Körper fich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, dafs das eigentlich keine abfolute Bewegung ift, wenn ein Körper in Anfehung eines andern im abfoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältnifs auf den fie umgebenden, fondern auf den zwifchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Diefer ift aber empirifch, denn er erfcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröfsert wird, und die Bewegung ift alfo in diefer Rückficht wieder relativ. Abfolute Bewegung würde alfo nur diejenige feyn, die einem Körper ohne ein Verhältnifs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine folche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syftems aller Materie. Denn, wenn aufser einer Materie noch irgend eine andere, felbft durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, fo würde die Bewegung fchon relativ feyn. Daraus folgt alfo, dafs wenn man ein Bewegungsgefetz nur fo beweifen kann, dafs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgefetz apodictifch bewiefen feyn würde. Denn fonft würde man eine abfolute Bewegung annehmen müffen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an fich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich fei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar ift, wenn die Materie, auch aufser dem Felde der Erfcheinungen, als ein Ding an fich, vorhanden wäre, welches aber dem kritifchen Idealismus widerfpricht. So kann z. B. das Gefetz des Antagonismus in aller Gemeinfchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerftreit, d. i. die Wechfelwirkung der bewegten Materie bewiefen werden. Denn gefetzt, es gäbe die geringfte Abweichung von diefem Gefetze, fo würde z. B. der eine Körper den andern, der diefem Gefetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun diefer nicht eben fo fehr wieder zöge, fo würde der Punct, in welchem man fich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken mufs, und den man den gemeinfchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick fich verändern, weil beide Körper, die fich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht so zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieses bei allen Weltkörpern statt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Gesetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, so würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und so dasselbe selbst, wenigstens eine Zeit hindurch eine geradlinigte absolute Bewegung bekommen, welches unmöglich ist. Eine solche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Gesetzes, das dem des Antagonismus entgegenstehet, ist also nicht einmal denkbar. Dagegen läßt es sich wohl denken, daß das ganze Weltgebäude sich um eine gemeinschaftliche Achse drehe, wodurch dasselbe an seiner Stelle bleibe, allein es würde, so viel man bis jetzt absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen seyn, dieses anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens sieht man deutlich, daß die vorhergehenden drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung der drei Categorien der Modalität bestimmen, nehmlich in Ansehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nehmlich daß die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengesetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im absoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im absoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich ist;

b. des Daseyns und Nichtseyns; nehmlich daß wenn die Kreisbewegung einer Materie da ist, nicht etwa eine gleiche entgegengesetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben so wohl da ist.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nehmlich daß wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erstern nothwendig eben so viel Bewegung mittheilen muß; daß aber die Bewegung des bewegten Körpers selbst, die auf äußern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig ist (N. 145.).

Auf die verſchiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte beziehen ſich auch die verſchiedenen Begriffe vom leeren Raume.

a. Der leere Raum in phoronomiſcher Rückſicht, das iſt derjenige, den ich mir bei jeder Bewegung vorſtellen muſs, und der auch der abſolute Raum heiſst, ſollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden. Denn ein leerer Raum iſt ein Raum, den ich wahrnehmen kann; aber der abſolute Raum exiſtirt nicht, er iſt nur die Idee von einem Raume, bei deſſen Vorſtellung ich alle Materie, die ihn zum Gegenſtand der Wahrnehmung machen könnte, wegdenke. Dieſen abſoluten Raum muſs ich mir vorſtellen, um den materiellen oder empiriſchen Raum noch als beweglich in ihm zu denken. Denn dadurch allein wird es nur erſt möglich, die Bewegung eines Körpers nicht bloſs einſeitig, als abſolutes Prädicat des Körpers, ſondern jederzeit wechſelſeitig, bloſs als ein Prädicat zu denken, das ſich auf den, den Körper umgebenden, Raum bezieht.

b. Der leere Raum in dynamiſcher Rückſicht iſt derjenige, der nicht erfüllet iſt, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerſtehet. Er kann nun ſeyn, entweder

α. der leere Raum in der Welt *(vacuum mundanum)* der von Materie oder Körpern umgeben iſt; und der wieder iſt, entweder

1. der zerſtreute *(vacuum diſſeminatum)*, der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht; oder

2. der gehäufte *(vacuum coaceruatum)*, der die Körper von einander abſondert; oder

β. der leere Raum auſser der Welt *(vacuum extramundanum)*, der das ganze Syſtem der Materie oder Körper umgiebt.

Dieſe ganze Unterſcheidung beruhet alſo auf dem Unterſchied der Plätze, die man dem leeren Raume in der Welt anweiſet. Sie iſt daher nicht weſentlich, ſon-

dern nur zufällig. Aber ſie wird doch in verſchiedener Abſicht gebraucht. Der zerſtreuete leere Raum in der Welt wird gebraucht, um den ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit der Körper abzuleiten, indem man ſagt, daſs der Körper ſpecifiſch dichter ſei, als ein andrer Körper, der weniger leere Zwiſchenräume habe. Der gehäufte leere Raum in der Welt wird gebraucht, um zu zeigen, wie es möglich ſei, daſs ſich die Weltkörper ohne allen Widerſtand im Weltraume bewegen. Kant zeigt übrigens hypothetiſch, daſs auch der leere Raum in dynamiſcher Rückſicht nicht exiſtire, ſ. Raum, leerer.

c. Der leere Raum in mechaniſcher Rückſicht iſt das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verſchaffen. Kant zeigt auch, daſs es nicht nöthig ſei, ihn, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, anzunehmen, ſ. Raum, leerer (N. 154. ff.).

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ.
Gehler Phyſik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

als Handlung des Subjects ſ. Ausdehnung, 2. und Bewegungsvermögen.

Bewegungsgrund

des Wollens, *motivum*, *motif*. Der objective Grund des Wollens wird ſein Bewegungsgrund genannt. Dieſer objective Grund iſt ein in etwas auſſer dem wollenden Subject, alſo in einem Object liegender Grund, welcher die Erkenntniſs bewirkt, daſs der Gegenſtand ein Object des Begehrens ſei (ſ. Triebfeder). Der Bewegungsgrund iſt entweder *a priori* oder empiriſch, je nachdem er allgemein und nothwendig, oder zufällig, z. B. unter gewiſſen Bedingungen, gilt.

2. Ein Begehren, welches bloſs durch einen ſinnlichen Trieb bewirkt wird, hat gar keinen Bewegungs-

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menschen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntniss des Gegenstandes hat dann wenig Einfluss auf ihr Begehren. Die Wirkung der Beschaffenheit des Subjects auf sein Begehren, dass dasselbe ein Object begehret, heisst die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemischt seyn. Rein ist er, wenn er gänzlich *a priori* ist, solche sind allein die moralischen Gesetze. Vermischt ist er, wenn zugleich etwas Empirisches sich mit einmischt, z B. wenn das Subject ausser dem, dass es etwas für seine Pflicht erkennt, auch mit darauf siehet, dass das Wollen desselben ihm Nutzen stiften kann.

4. Der Bewegungsgrund ist entweder gut oder böse, moralisch oder unmoralisch, je nachdem der zu begehrende Gegenstand als durch das Gesetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu stehlen, weil es verboten, ist moralisch, der Bewegungsgrund zu stehlen, weil der reiche Mann, der bestohlen werden soll, doch genug hat und wenig braucht, ist unmoralisch. Der Bewegungsgrund nicht zu stehlen, weil es Schande macht, ist empirisch; der Bewegungsgrund nicht zu stehlen, bloss darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen selbst aufhören würde, folglich das Verbot zu stehlen allgemein und nothwendig gilt, ist *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu stehlen, weil es unmoralisch und zugleich entehrend ist, ist vermischt.

5. Man sagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Ist hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengesetzt, so heisst es so viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Ist aber das vernünftig dem sinnlich entgegengesetzt, so ist der Zusatz überflüssig, denn es giebt keine sinnlichen Bewegungsgründe, sie sind alle vernünftig oder aus der Vernunft entsprungen. Denn es gehört zum Wesen des Bewegungsgrundes, dass das Object durch Erkenntniss

Grund des Begehrens wird, welches Vernunft, als den Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht als der Erkenntnifs, vorausfetzt. Ein finnlicher Grund des Begehrens hingegen ift eine fubjective Befchaffenheit des wollenden Subjects, z. B ein Naturtrieb, als Grund des Begehrens eines Objects, fetzt blofs Sinnlichkeit als den Geburtsort des Beftimmungsgrundes voraus, und heifst Triebfeder (G. 63).

Bewegungsvermögen

der Seele, *facultas locomativa, faculté de l'ame de mouvoir la matière.* Das Vermögen der Seele, die Materie willkührlich in Bewegung zu fetzen, durch ihre virtuelle Gegenwart, f. Gegenwart der Seele. Aufser der Bewegung der Materie durch dynamifche und mechanifche (f. Bewegung) Kräfte einer andern Materie, giebt es nehmlich noch eine Bewegung der Materie, durch die blofse Willkühr des mit der Materie verbundenen Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkührlich, und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, aufhebe, fo gefchieht das nicht dadurch, dafs ihn ein andrer Körper mechanifch ftöfst oder in die Höhe drückt, auch nicht dadurch, dafs er durch irgend eine Materie angezogen wird, fondern es gefchieht durch eine Kraft des vorftellenden Vermögens in uns, das durch feine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ift, und ihn in Bewegung fetzt. Kant erwähnt diefes Bewegungsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmeringfchen Entdeckung über das Organ der Seele (S. III, 561.). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine Erklärung des Phänomens, dafs die Materie, ohne alle Einwirkung einer andern Materie, blofs durch ein im innern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, vorzutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Syfteme erfunden, die Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: das der gelegentlichen Urfache (Occafionalismus), der vorherbeftimmten Harmonie (Harmonia praefta-

bilita) und des phyſiſchen Einfluſſes (Influxus phyſicus).

Alle drei Theorien ſetzten voraus, daſs beides, Körper und Seele, Dinge an ſich ſind, und ſo muſsten ſie nothwendig an der abſoluten Ungleichartigkeit beider Gegenſtände, des Körpers und der Seele, ſcheitern. Der kritiſche Idealismus allein erprobt auch hier ſeine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie iſt es möglich, daſs auf einen bloſsen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritiſchen Idealismus nehmlich iſt der Raum, mit den in demſelben befindlichen Körpern, nicht wirklich ſo auſser uns vorhanden, daſs wenn es keine ſolche Weſen gäbe, die nach der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (ſ. Anſchauung). Sondern der Raum iſt eine aus der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens entſpringende, nothwendige Vorſtellung, die allen übrigen Vorſtellungen der Art, welche wir äuſserliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles alſo, was im Raume iſt, iſt nicht etwas, was auch auſser unſrer Vorſtellung als ausgedehnt, den Raum erfüllend u. ſ. w. vorhanden iſt; denn wenn der Raum mit dem Weſen, in deſſen Erkenntniſsvermögen er ſeinen realen Grund hat, wegfällt, ſo fallen auch damit alle Körper als ſolche weg, ſo kann nichts ſtatt finden, was einen Raum erfüllt, oder ſich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen ſind, ſind daher eben ſowohl Vorſtellungen unſers Gemüths, als diejenigen Vorſtellungen, die wir Gedanken nennen. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs ſie durch verſchiedene Sinne möglich werden, daher wir ſagen müſſen, daſs die Körper Vorſtellungen des Gemüths im äuſsern Sinne, die Gedanken aber Vorſtellungen des Gemüths im innern Sinne ſind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demſelben anſchauen, iſt eine Beſtimmung unſers Gemüths, und

gehört daher selbst mit zu unserm innern Zustande, und hieraus folgt schon, dass Gedanke und Körper nicht so ungleichartig sind, als sie dem ersten Ansehen nach scheinen. Sie sind beide Vorstellungen des Gemüths, nur in zwei verschiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äussern mit umfasst, daher alles, was sich im Raume befindet, auch in der Zeit ist, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterscheiden sich freilich dadurch, dass die erstern ihren Inhalt von dem äussern Sinne erhalten, dahingegen der Körper seinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematischen Körpers erfüllt) dadurch erhält, dass das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt wird, ohne dass wir den Grund davon weiter angeben können. Denn sollten wir das können, so müssten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äussern Sinne seinen Stoff lieferte, aber den Stoff seiner Vorstellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müsste, und so ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anschauungsvermögen, Denkkraft, u. s. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine wesentliche Grundkraft, welche wir die Vorstellungskraft nennen wollen. Diese Kraft unterscheidet sich von den Grundkräften der blossen leblosen Materie (Anziehungs- und Zurückstossungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nehmlich die Grundkräfte derselben durch ihre blosse Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre wesentliche Grundkraft zu äussern. Diese Vorstellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verschiedenen Natur desselben, verschieden. Im innern Sinne wirkt sie Gedanken, die Vorstellungen des innern Sinnes, im äussern Sinne wirkt sie Bewegungen, die man die Vorstellungen des äussern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Bestimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne ist, so erklärt sich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorſtellungen im innern Sinne, vorausſetzt *). Veränderung iſt alſo der Hauptbegriff deſſen, was die ſelbſtthätige (ſpontanee) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenſtand dieſer Veränderung iſt eine Vorſtellung, und dieſe Vorſtellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äuſsern Sinne. Und ſo iſt das Bewegen nichts anders als ein Denken im äuſsern Sinne, ſo wie das Denken nichts anders iſt, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieſer Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer weſentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit ſtatt, die bei jeder Grundkraft ſtatt findet, man kann nicht die Möglichkeit derſelben begreifen. Denn ſollte man das können, ſo müſste ſie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft ſeyn. Daſs aber die Kraft, die den Körper eines Menſchen belebt, im innern Sinne liegt, iſt keine Behauptung durch einen Fehler des Erſchleichens (*vitium ſubreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphyſik §. 541.) ſondern richtig geſchloſſen. Denn, die erſte Urſache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, ſonſt müſste ſich die Materie wider alle Geſetze der Natur ſelbſt bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erſte Urſache der Bewegung nicht im äuſsern Sinne. Alſo bleibt nichts anders übrig, als ſie im innern Sinne zu ſuchen. Nun iſt die Bewegung ſelbſt keine Begebenheit eines Dinges an ſich, folglich die Veränderung einer Erſcheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun iſt aber nach dem kritiſchen Idealismus die Veränderung einer Erſcheinung nichts anders als eine objective Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die ihren Grund zugleich in einer ſolchen Afficirung des Gemüths

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äuſsern, aber dieſe Bewegung iſt nicht willkührlich, und gehet in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. ſ. w. vor ſich. S. Burke, 8.

hat, die ſie für Jedermann gültig macht. Folglich iſt im Gemüth eine Kraft (nicht nur ſubjective Vorſtellungen oder Gedanken, ſondern auch) objective Vorſtellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorſtellungen, denn ob ſie wohl einen Körper bewegt, ſo kann ſie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anſchauen gewiſſe Grundvorſtellungen durch das Denken und Anſchauen ſelbſt entſtehen, nehmlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anſchauung erſt möglich machen; ſo liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewiſſe Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anſchauung, die durch dieſe Afficirungen verurſacht wird, giebt unſer eigener Körper. Soll daher unſere Seele Bewegung wirken, oder im äuſsern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig ſeyn, ſo muſs es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geſchehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet iſt, das iſt, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper iſt daher (im äuſsern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben ſo nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anſchauungsvermögen und der Denkkraft derſelben. Obwohl alſo der Körper des Menſchen keine Anſchauung *a priori* iſt, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a poſteriori* nur Begriffe ſind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; ſo iſt er doch die *conditio ſine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unſer Körper iſt daher für uns ein ſolcher nothwendiger Beziehungspunct in Anſehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Bewegungen, als unſre Formen des Anſchauens und Denkens in Anſehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Vorſtellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorſtellungen in dem weiteſten Sinne, ſo daſs ich unter der erſtern den Inbegriff aller möglichen Erkenntniſs, und unter

den letztern jede Vorſtellung, die dazu hinwirkt, alſo ſelbſt Anſchauungen verſtehe, ſ. Animalität.

Beweis,

probatio, *argumentatio*, *probation*, *argumentation*, iſt die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweiſes.

1. Ein jeder Beweis muſs überzeugen, oder wenigſtens auf Ueberzeugung wirken; das iſt das Weſen des Beweiſes. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, ſo kann die Urſache dieſes Fürwahrhaltens

a. in der Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muſs ein Jeder, der dieſe Beſchaffenheit erkennt, daſſelbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heiſst der Grund unſers Fürwahrhaltens, und da dieſer Grund in der Sache ſelbſt liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muſs, ſo iſt der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines ſolchen objectiven Grundes willen heiſst Ueberzeugung. Folglich muſs ein jeder Beweis überzeugen. Geſetzt aber, er überzeugte nicht, ſo kann er entweder dieſen Namen gar nicht führen, oder wir ſagen von ihm, er ſei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztenn Falle muſs er wenigſtens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unſers Fürwahrhaltens eines Satzes kann aber auch

b. in uns ſelbſt liegen, in unſrer eigenen Beſchaffenheit. Dann iſt es nicht möglich, daſs ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beſchaffenheit hat, aus der unſer Fürwahrhalten entſteht. Der Grund unſers Fürwahrhaltens iſt dann ſubjectiv, oder liegt nicht im Ob-

ject, dem Gegenſtande, von dem ich etwas für wahr halte, ſondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines ſolchen ſubjectiven Grundes willen heiſst Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem ſubjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweiſes. Sie überführt den Verſtand nicht, ſondern berückt ihn. Der Beifall, den der Verſtand dem Satze giebt, gründet ſich alsdann auf einen bloſsen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall beſtimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewieſen wird, ſondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntniſsgrund habe, der allemal objectiv iſt, und der, weil die Erkenntniſs vermittelſt des Verſtandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logiſcher Grund heiſst; ſondern ich fühle dann gleichſam die Wahrheit, es iſt, als ſei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Intereſſe u. ſ. w. entſpringt. Ein ſolches Gefühl iſt aber kein Erkenntniſsgrund, ſondern etwas Subjectives, das nicht im Verſtande, ſondern in der ſinnlichen Beſchaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher iſt das nun kein logiſcher Erkenntniſsgrund des Fürwahrhaltens, ſondern ein bloſs äſthetiſcher Beſtimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein ſolcher äſthetiſcher Grund erzwingen kann, den Ausſpruch, ich möchte, daſs dies wahr wäre, für das, was ein logiſcher Grund wirklich erzwingt, den Ausſpruch, das iſt wahr, hält, deſſen Beifall gründet ſich auf einen Schein, und iſt Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem ſubjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beiſpiel eines ſolchen Scheinbeweiſes finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wiſſenſchaft von einer verſtändigen Welturſache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derſelben beweiſen will, heiſst:

Es exiſtirt eine verſtändige Welturſache.

Beweis: In der Welt iſt allenthalben eine unausſprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäſsigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechaniſchen Entſtehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich muſs eine nach Zwecken handelnde, d. i. verſtändige Urſache der Urheber der Welt ſeyn.

Dieſer Beweis iſt aber, nach logiſcher Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die ſich deſſelben bedienen, können die gute Abſicht dabei haben, diejenigen, die keines ſcharfen und tiefen Nachdenkens fähig ſind, dadurch zu einem feſten Glauben an Gott zu führen. Wollen ſie aber durch denſelben vom Daſeyn Gottes überzeugen, ſo erkennen ſie entweder ſelbſt die Schwäche dieſes Scheinbeweiſes nicht, oder verhehlen ſolche vorſätzlich, welches, ob es wohl in der beſten Abſicht geſchehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menſchlichen Vernunft liegt die Regel: daſs man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müſſe (ſ. Affinität). Daraus entſteht ein Hang derſelben

a. da, wo es nur ohne Widerſpruch geſchehen kann, ſich ſtatt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem ſolchen Princip einige oder viele Erforderniſſe ſind, die dazu dienen, einen Begriff von dieſem Princip abzuleiten, ſich alle übrigen Erforderniſſe hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkührlich zu ergänzen. Dieſes Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives iſt, macht ſich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für ſeinen Satz dadurch, daſs er, ſtatt vieler verſtändigen Urſachen der groſsen Menge zweckmäſsig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verſtändige Urſache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. ſo ſehr gemäſs iſt. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem groſsen Verſtande, groſser Macht, groſser Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkührlich ſeinen Begriff von der Welturſache, und ſtellt ſie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, ſelbſt ſolcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er ſagt alſo: die

verſtändige Urſache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, ſie hat alle Macht, oder die Allmacht, ſie iſt unendlich gütig u. ſ. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. ſo ſehr gemäſs iſt. Dazu kömmt nun noch, daſs ſogar unter dieſen Eigenſchaften moraliſche befindlich ſind, wodurch unſer moraliſches Intereſſe für denſelben nicht nur rege gemacht wird, ſondern, weil unſre Vernunft, eben um unſrer moraliſchen Beſtimmung willen, des Glaubens an einen verſtändigen Welturheber bedarf (der die Welt ſo eingerichtet habe, daſs es in derſelben möglich ſei, unſre moraliſche Beſtimmung zu erreichen): auch dieſes, den moraliſch guten Menſchen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfniſs ſich mit einmiſcht. Und ſo verwechſelt wieder derjenige, der dieſem Scheinbeweiſe ſeinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfniſs des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweiſe objectiv gültig ſeyn ſollte, und ſo entſteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung iſt. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, daſs die Idee von einem verſtändigen Welturheber nicht möglich ſei, und die Kraft der Beredtſamkeit, welche ſehr leicht das Intereſſe der Moralität rege machen kann. Und ſo kann die zwingende Kraft dieſes Scheinbeweiſes ſo ſiegend ſcheinen, daſs man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logiſchen Prüfung bedarf, und daſs man diejenigen mit Widerwillen verabſcheuet, die einen ſolchen Beweis noch prüfen wollen, als lieſse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch iſt derjenige, welcher ſagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daſeyn Gottes, durch dieſen Grund nicht überzeugt, ſondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden iſt, ſind es folgende ſubjective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;

b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erforderniſſe zur Erklärung eines Begriffs;

c) das moraliſche Intereſſe;

d) das fich unterfchiebende Bedürfnifs eines verftändigen Welturhebers.

Wir fehen hieraus, dafs derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Dafeyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nehmlich

α gehört etwas in demfelben zur phyfifchen Teleologie oder Lehre von den phyfifchen Zwecken. Da heifst nehmlich der Beweisgrund fo: weil wir fo vieles in der Welt zweckmäfsig eingerichtet finden, fo mufs ein unendlicher Verftand der Urheber der Welt feyn; eigentlich aber: fo find wir vermöge des Hanges unfrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verftand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, dafs es auch wirklich einen folchen Urheber giebt.

β. gehöret etwas in demfelben zur moralifchen Teleologie oder Lehre von den moralifchen Zwecken. Da heifst nehmlich der Beweisgrund fo: weil fo vieles in der Welt fo eingerichtet ift, dafs nur derjenige, der den Vorfchriften des Sittengefetzes gemäfs lebt, in der Welt Wohlfahrt geniefsen kann, fo mufs ein verftändiger Welturheber feyn; aber eigentlich: weil das Sittengefetz in uns unbedingten Gehorfam fordert, und ich demfelben ohne Widerrede gehorchen mufs, fo fetzt mein Gehorfam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengefetze gehorchen kann, und folglich einen verftändigen Urheber derfelben, und ich fehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moralifchen Gefichtspunct an.

Durch die Abfonderung vorftehender beiden Stükke des phyficotheologifchen Beweisgrundes für das Dafeyn Gottes fehen wir nun erft, wo der eigentliche Nerve des Beweifes liegt, oder warum er uns fo gewinnt. Er liegt nehmlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfnifs eines Gottes für den moralifchen Menfchen *implicite* enthält. Nehmen wir alfo dem phyficotheologifchen Beweife den moralifchen Glaubensgrund an Gott, fo verliert er feine Hauptftütze, und er erfcheint in feiner ganzen lo-

giſchen Blöſse. Es iſt aber dem Philoſophen anſtändig, bei der Unterſuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, ſei es auch das gröſste Intereſſe, zu abſtrahiren, und zu geſtehen, daſs die Vernunft zu ſchwach iſt, das Daſeyn eines überſinnlichen Weſens und alſo auch einer verſtändigen Welturſache zu beweiſen. Dafür aber wird er deſto unbefangener dasjenige zu ſeinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweiſe ſo viel Beifallerzwingendes gab, nehmlich das moraliſche Bedürfniſs. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfniſſe los machen, einen Gott zu glauben, iſt zwar nur ſubjectiv, aber nothwendig und daher allgemein für alle zu einer ſinnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Weſen. Dieſes iſt alſo zwar keine Erkenntniſs, aber ein objectiver Glaube, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unmöglichen Erkenntniſs hinreichend erſetzt, und vor der ſchärfſten Prüfung Stand hält. So haben wir alſo hier, wie es ſich gebührt, das, was bloſs zur Ueberredung gehört, von dem abgeſondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nehmlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Daſeyn einer verſtändigen Welturſache. Und ſo muſs bei einem jeden Beweiſe das Gemüth ganz lauter ſeyn, und ohne weder auf dieſes noch jenes Intereſſe zu ſehen, bloſs die Wahrheit im Auge haben, und ſeine Gründe jederzeit der ſtrengſten Prüfung unterwerfen (U. 443. M. II., 972.).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moraliſche Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Daſeyn Gottes überzeugen, denn er entſpringt ja eben aus einer Beſchaffenheit des glaubenden Subjects und iſt alſo ein ſubjectiver Grund. Iſt daher nicht ſeine Wirkung ebenfalls Ueberredung und nicht Ueberzeugung? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen ſoll, kann zweifacher Art ſeyn:

a. entweder ein Beweis κατ' ἀλήθειαν, ein abſoluter Beweis, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was

der Gegenſtand an ſich ſei, unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen;

b. oder ein Beweis κατ' ἀνθρωπον, ein relativer Beweis, der nur für Menſchen überhaupt gültig iſt, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was der Gegenſtand für uns ſei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müſſen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf bloſs theoretiſchen Principien beruht. Denn theoretiſche Principien ſind Erkenntniſsgründe, oder ſolche Gründe, aus denen man die Erkenntniſs eines Dinges ableitet. Liegen nun dieſe Erkenntniſsgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenſtande, ſo können wir nicht überzeugt werden, daſs der Gegenſtand das ſei, was er uns zu ſeyn ſcheint; wir werden höchſtens davon überredet. Beruhet aber der Beweis b. auf einem practiſchen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns alſo allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntniſs von demſelben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtand, der zum Behuf unſers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff iſt hinreichend, unſre Handlung nach dem Sittengeſetze und um deſſelben willen zu beſtimmen.

Der Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem moraliſchen Glaubensgrunde iſt ein ſolcher relativer Beweis (κατ' ἀνθρωπον). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, daſs Gott exiſtirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich ſei, ſittlich zu handeln, nehmlich unter der Vorausſetzung der, obwohl unbegreiflichen, Exiſtenz einer vernünftigen Welturſache, eine Exiſtenz, die daher die practiſche Vernunft, dadurch, daſs ſie uns das Sittengeſetz vorſchreibt, der theoretiſchen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Poſtulat, oder eine objective gültige Forderung der practiſchen Vernunft, heiſst. Dieſer Beweis überredet alſo nicht bloſs, denn er beruhet nicht auf ſubjectiven Gründen der Erkenntniſs, ſondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewifsheit der Erkenntnifs hinreichend find, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirkfamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Gefetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretifchen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewiffe Erkenntnifs des zu beweifenden Satzes hervorbringen follen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewifsheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweife durch logifch-ftrenge Vernunftfchlüffe; oder

b) zum Schluffe nach der Analogie; oder

c) zur wahrfcheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypothefe.

Der Satz:

es giebt einen moralifchen Welturheber,

kann durch keinen diefer vier Beweisgründe zur theoretifchen Ueberzeugung, oder einer folchen, die auf objectiven Erkenntnifsgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logifch-gerechten Beweis betrifft, fo befteht derfelbe darin, dafs der Satz, der bewiefen werden foll, entweder

α. unmittelbar empirifch dargeftellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenftand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat folche Vertiefungen mit einem fie umgebenden Wallgebirge, dafs unfre höchften Berge darin ftehen könnten, denn ich habe fie gefehen und gemeffen. So macht man ferner Experimente oder Verfuche, um einen Gegenftand kennen zu lernen, wie z. B. die elektrifchen Verfuche, um die Natur des Blizzes zu erforfchen. Die Exiftenz der moralifchen Welturfache läfst fich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil diefe Welturfache kein Theil der Welt feyn kann, indem fie fonft eine Erfcheinung

(ein Gegenſtand in unſern Sinnen) und kein für ſich beſtehendes, von unſern Vorſtellungen ganz unabhängiges Ding an ſich wäre.

β oder es wird durch, einen oder mehrere, ſtrenge logiſche Vernunftſchlüſſe hergeleitet, daſs der Satz wahr iſt. Wenn z. B. das Daſeyn des Gegenſtandes A bewieſen werden ſoll, ſo wird daſſelbe gemeiniglich aus ſeiner Wirkung vermittelſt zweier Vorderſätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da iſt, oder exiſtirt, muſs eine Urſache vorhanden ſeyn oder geweſen ſeyn.
2. Nun exiſtirt der Gegenſtand B.

Folglich muſs eine Urſache des Gegenſtandes B, die wir den Gegenſtand A nennen, vorhanden ſeyn, oder doch einmal vorhanden geweſen ſeyn. Dieſer Schluſs iſt ganz richtig. Soll er aber etwas beweiſen, ſo muſs jeder Vorderſatz wieder bewieſen werden. Da iſt nun nichts leichter, als den zweiten Vorderſatz, der auch der Unterſatz genannt wird, zu beweiſen. Weil ich nur das Daſeyn des Gegenſtandes B in der Erfahrung zeigen oder empiriſch darſtellen darf (nach α). Aber der erſte Vorderſatz, welcher auch der Oberſatz heiſst, iſt ſchwerer darzuthun. Er ſagt nehmlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln iſt. Er iſt alſo ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewiſsheit in die Erfahrung, aber können auch nur für dieſe Gültigkeit haben, weil nicht abzuſehen iſt, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, und alſo ganz unabhängig von unſern Vorſtellungen, als Dingen an ſich, ſeyn ſoll, den Geſezzen unſers Vorſtellungsvermögens unterworfen ſeyn, und noch von ſolchen Sätzen *a priori* beſtimmt werden könnte. So bekömmt denn alſo jener Oberſatz eine Einſchränkung, unter der er allein gültig iſt, und heiſst nun;

Von allem, was in der Erfahrung da ist, oder existirt, muss eine Ursache in der Erfahrung vorhanden seyn oder gewesen seyn.

Und hieraus sehen wir nun, dass es auf diese Art nicht möglich ist, das Daseyn eines moralischen Welturhebers zu beweisen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da ist, so folgt aus dem Obersatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, dass es eine Natururfache haben muss. Das ist aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Daseyn eines Welturhebers beweisen wollen. Wollen wir aber sagen, diese Natururfache muss doch wieder eine Ursache haben, und wenn wir so fortgehen, so müssen wir doch auf eine erste Ursache kommen; so verlassen wir mit dieser Behauptung unsern ganzen Beweis. Denn eine erste Ursache müsste doch eine solche seyn, die keine Ursache weiter hätte; das ist ja aber offenbar gegen unsern Obersatz, den wir also, wenn wir so schliessen, gänzlich verlassen. Es ist ein Bedürfniss unsrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Ursachen und Wirkungen ist, einen Anfang, ein erstes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft dieses Bedürfniss hat, folgt ja nicht, dass es ein solches erstes Glied giebt. Ganz anders ist es freilich mit dem Bedürfnisse der practischen Vernunft, was diese als nothwendiges Bedürfniss fordert, das muss zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl dieses Daseyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorsam gegen das Sittengesetz aus Pflicht macht mir einen moralischen Welturheber, der da will, dass ich in der sinnlichen Welt moralisch gut leben soll, zum Bedürfnisse; weil ich mir sonst die Befolgung des Sittengesetzes in einer nach ganz andern, nehmlich Naturgesetzen, eingerichteten sinnlichen Welt nicht einmal als möglich vorstellen könnte, welches ich mir doch so vorstellen muss, weil ich dem Sittengesetze gehorchen soll. Endlich führt auch jener Obersatz immer nur auf eine Ursache in der Er-

fahrung, welches aber der moralische Welturheber, wie schon gezeigt worden ist, nicht seyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da ist, oder existirt, um von ihr nach jenem Obersatze zu behaupten, sie müsse eine Ursache haben, so nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargestellt werden kann. In der Erfahrung sind zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles dessen, was da ist, ist nur eine Idee oder eine Vernunftvorstellung. Die Vernunft will nehmlich hier wieder, ihrem Bedürfnisse gemäss, die Reihe alles dessen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da dieses in der Erfahrung nie möglich ist, so stellt sie sich dasselbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und diese Vorstellung nennen wir Welt. Da nun aber eine solche Welt, ein solches vollendetes Ganzes alles dessen, was in der Erfahrung existirt, in der Erfahrung nicht vorhanden ist, so ist unser Obersatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt ist in der Erfahrung vorhanden, noch ist die Ursache, die von ihr prädicirt werden soll, oder der moralische Welturheber etwas in der Erfahrung.

Ausser diesem Scheinbeweise für das Daseyn eines moralischen Welturhebers, den man gewöhnlich den kosmologischen Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den sogenannten ontologischen Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommsten Wesens liegt auch sein Daseyn;

Das allervollkommenste Wesen ist aber möglich;

Also ist das allervollkommenste Wesen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweisen, dass dieser Schluss falsch ist, die an ihrem Ort (s. Ontologischer Beweis) zu finden sind. Hier wollen wir nur darauf aufmerksam seyn, dass wenn wir das blosse Daseyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterschied zwischen dem Daseyn und der blossen Möglichkeit verschwindet. Der Unterschied zwischen der realen Möglichkeit und

Wirklichkeit bestehet nehmlich darin, dass ich mir von einem möglichen Dinge denke, dass es existiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwischen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges selbst kein Widerspruch ist, welches die Bedingung alles Denkens und also die logische Möglichkeit ist; sondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Ursache u. s. w. nicht darwider streiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, dass es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden ist. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daseyn die sinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg, Zeit und Raum, unter denen die Weltursache nicht stehen kann, so ist das Daseyn des übersinnlichen Dinges nichts weiter als die logische Möglichkeit desselben selbst, weil das Merkmal des Daseyns, dass das Ding nicht bloss in meinen Gedanken, sondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich ist, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie stossen kann, dessen Daseyn bleibt immer nur ein blosser Gedanke, das ist logische Möglichkeit. Und so sagt der Obersatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens ist der Gedanke des Daseyns desselben mitbegriffen. Durch diesen Gedanken aber wird sein wirkliches und nicht bloss gedachtes Daseyn nie begründet werden. Das ist der eigentliche Grund, warum wir das Daseyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daseyn eines Dinges an sich ist und bleibt immer ein blosser und selbst leerer Gedanke. Denn das Daseyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und also zu keiner Zeit da ist, ist nicht nur unbegreiflich, sondern auch undenkbar.

Und so haben wir also gesehen, dass das Daseyn einer moralischen Weltursache nicht logisch strenge bewiesen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schluss nach der Analogie betrifft, so ist derselbe in dem Artikel Analogie, 21.

erklärt, und gezeigt worden, daſs man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig ſind, von einem nach der Analogie auf das andere ſchlieſsen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht ſtatt (ſ. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen ſind, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es ſei zwar nicht gewiſs, aber doch ſehr wahrſcheinlich, daſs es eine überſinnliche moraliſche Welturſache gebe, wegen der Erfahrungslehre, daſs es in der Welt überall Zwecke gebe; ſo folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrſcheinlichkeit. Denn ein ſolches Urtheil, daſs es wohl eine ſolche überſinnliche Urſache geben könne, iſt immer gewagt, d. i. ohne den mindeſten Grund, und kann alſo auch keinen Anſpruch auf Wahrſcheinlichkeit machen. Bei der Wahrſcheinlichkeit findet nehmlich eine Annäherung zur Wahrheit ſtatt, dies iſt aber bei unſerm Beiſpiel gar nicht der Fall. Denn es iſt nicht nur nicht bloſs kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine überſinnliche Urſache zu ſchlieſsen, ſondern gar kein Grund. Gewiſsheit beruhet nehmlich auf zureichenden Gründen, Wahrſcheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und iſt alſo ein Theil der Gewiſsheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrſcheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewiſsheit werde, ein Ganzes aus. Wahrſcheinlichkeit und Gewiſsheit ſind nur dem Grade nach, d. i. als intenſive Gröſse unterſchieden. Jede Gröſse aber muſs gleichartig ſeyn, d. i. aus Einheiten von einer und derſelben Art beſtehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewiſsheit noch fehlenden Gründe aber lägen auſſerhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zuſammengeſetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewiſsheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Gröſse, alſo auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Uebersinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, dass sie zur Gewissheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewissheit, und folglich auch keine Wahrscheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypothese etwas erklären soll, davon müssen wir wenigstens die Möglichkeit einsehen (s. Hypothese). Wollen wir nun eine moralische Weltursache als Hypothese zur Erklärung des Daseyns moralischer Zwecke in der Welt annehmen, so müssen wir wenigstens begreifen, dass eine solche moralische Weltursache existiren könne. Es ist nicht genug, dass wir wissen, ihr Begriff enthalte keinen Widerspruch; denn daraus sehen wir bloss, dass wir sie denken können, nichtaber, dass sie wirklich vorhanden seyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir also aus einer Hypothese etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzustellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenstand unsers Begriffs vorhanden seyn könne (U. 452. M. II, 978).

4. Aus dieser ganzen Theorie des Beweises folgt nun das Resultat für unser Beispiel, dass es für das Daseyn Gottes, in theoretischer Absicht, d. i. um sein Daseyn zu erkennen und zu begreifen, schlechterdings keinen Beweis giebt. Die Ursache ist, weil schlechterdings kein Stoff vorhanden ist, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Uebersinnlichen überhaupt, und also auch einem übersinnlichen Daseyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Uebersinnliches vorstellen, so müssen wir demselben entweder Beschaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen sind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Uebersinnlichen, sondern eines sinnlichen Dinges. Oder wir müssen alle sinnliche Beschaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit, oder was es iſt, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweiſe.

Die Beweiſe ſind:

1) ihrer logiſchen Beſchaffenheit nach entweder oſtenſive oder apagogiſche;
2) ihrer metaphyſiſchen Beſchaffenheit nach discurſive, acroamatiſche, auch dogmatiſche oder intuitive, und die erſtern entweder acroamatiſche Erfahrungsbeweiſe oder Beweiſe *a priori* (apodictiſche), und dieſer letztere wieder entweder metaphyſiſche oder transſcendentale, die auch Deduction heiſsen;
3) ihrer transſcendentalen Beſchaffenheit nach entweder dogmatiſche oder kritiſche, welche auch Deductionen heiſsen.

Ich will jetzt dieſe Arten der Beweiſe in alphabetiſcher Ordnung erläutern.

1. Acroamatiſcher oder discurſiver Beweis, ſ. Acroamatiſch.

2. Apagogiſcher Beweis, *demonſtratio apagogica*, *deductio ad abſurdum*, die Umſtoſsung des Gegentheils. Wenn nehmlich ein Satz wahr iſt, ſo muſs das Gegentheil deſſelben nothwendig falſch ſeyn. Beweiſet man nun, daſs das Gegentheil eines Satzes falſch iſt, und folgert daraus, daſs der Satz wahr iſt, ſo iſt der Beweis des Satzes apagogiſch, z. E. man wollte den Satz beweiſen:

Ein falſcher Satz kann nicht bewieſen werden:

ſo iſt folgender Beweis deſſelben apagogiſch.

Geſetzt, er laſſe ſich beweiſen, ſo wird er aus objectiven Gründen vermittelſt richtiger Vorderſätze und richtiger logiſcher Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelſt wahrer Vor-

derſätze und richtiger logiſcher Form ableitet, iſt gleichfalls wahr. Demnach müſste der falſche Satz, welcher bewieſen werden kann, wahr ſeyn. Ein falſcher Satz der wahr iſt, iſt aber ein Widerſpruch. Folglich kann ein falſcher Satz nicht bewieſen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogiſche Beweis kann nun zwar Gewiſsheit gewähren, aber man begreift aus demſelben nicht, wie die Wahrheit möglich iſt, denn man ſiehet nur aus Gründen ein, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt, aber nicht warum der Satz ſelbſt richtig iſt. In unſerm Beiſpiele ſehen wir ein, daſs es ungereimt iſt, zu behaupten, ein falſcher Satz könne bewieſen werden, weil er nehmlich dann wahr ſeyn müſste; aber wir ſehen nicht, worin es liegt, daſs der Satz ſelbſt richtig iſt, daſs nehmlich ein falſcher Satz nicht bewieſen werden könne.

Die apagogiſchen Beweiſe ſind alſo mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewiſsheit, dieſe giebt der apagogiſche Beweis;

b) Einſicht in die Entſtehung der Wahrheit aus ihren Gründen, dieſe giebt der apagogiſche Beweis nicht; denn er begnügt ſich, zu zeigen, daſs eine Ungereimtheit entſtehen würde, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte. Allein hieraus ſehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, daſs ein Satz wahr iſt.

Aber einen Vorzug haben die apagogiſchen Beweiſe vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falſchheit des Gegentheils ſelbſt beweiſet, nehmlich den, daſs ſie evidenter ſind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. §. 352) ſagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerſpruch, der allemal entweder an ſich, oder unter vorausgeſetzten Bedingungen bei einem apagogiſchen Beweiſe gezeigt wird, und entſtehet, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte, immer mehr einleuch-

tet, als die befte logifche Verknüpfung eines Grundes mit feiner Folge. Woraus nehmlich ein Widerfpruch entftehet, das läfst fich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei diefer Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert fich der apagogifche Beweis mehr den Anfchauungen einer Demonftration oder eines intuitiven Beweifes (f. Acroamatifch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Urfache, warum man die apagogifchen Beweife in den Wiffenfchaften gebraucht, ift wohl, dafs, wenn die Gründe einer Erkenntnifs zu tief verborgen liegen, man verfucht, ob fie nicht dadurch zu erreichen find, dafs man die Folgen auffucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntnifs gefunden, und find fie wahr, fo mufs nothwendig auch die Erkenntnifs felbft wahr feyn, weil es zu allen diefen Folgen zufammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr feyn mufs. Man würde freilich alsdann nicht einfehen, woraus die Erkenntnifs felbft herfliefst, aber doch, dafs fie wahr ift. Die Art zu beweifen, dafs wenn in einem hypothetifchen Satze der Vorderfatz categorifch oder gefetzt wird, auch der Nachfatz dadurch categorifch oder gefetzt wird, heifst der *Modus ponens*. So fchliefsen wir hier:

Wenn alle Folgen einer Erkenntnifs wahr find,
fo ift die Erkenntnifs felbft wahr;
Nun find alle Folgen diefer Erkenntnifs wahr;
Alfo ift diefe Erkenntnifs felbft wahr.

Allein es ift nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntnifs zu erforfchen, um deswillen kann auf diefem Wege eine Hypothefe niemals in demonftrirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypothefen bedient man fich aber diefer Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich, jemehr Folgen derfelben richtig befunden werden, defto gewiffer wird fie, da man aber nie alle Folgen weifs, fo nähert man fich zwar der Gewifsheit auf diefem Wege, aber erreicht fie nie. Kann man

aber zeigen, dafs vom Gegentheil nur eine einzige Folge falfch fei, fo ift das Gegentheil felbft falfch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetifchen Vernunftfchlüffe. Er hat die Form:

> Wenn die Erkenntnifs (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr feyn foll, fo mufs keine einzige Folge derfelben falfch feyn;
> Nun ift eine Folge derfelben falfch;
> Alfo ift die Erkenntnifs nicht wahr.

Diefer Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweifet nicht allein ganz ftrenge, fondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falfche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben mufs, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntnifs folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogifche Art zu beweifen kann aber nicht in allen Wiffenfchaften erlaubt feyn. Es giebt Wiffenfchaften, wo es unmöglich ift, das Subjective in unferer Erkenntnifs, das ift dasjenige, was in derfelben aus uns entfpringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenftande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. ift diefe Verwechfelung gar nicht möglich, weil alle reinen finnlichen Darftellungen derfelben allgemeingültig feyn müffen, indem der Raum, in dem fie dargeftellt werden, die reine Form aller menfchlichen äufsern Anfchauungen ift, und daher alles in demfelben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv ift, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In folchen Wiffenfchaften nun, wo die erwähnte Verwechfelung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich ift, kann die apagogifche Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In folchen Wiffenfchaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann fowohl der Satz felbft, als auch der Gegenfatz unter einer Vorausfetzung, welche fubjectiv ift, und die man fälfchlich für objectiv hält, falfch feyn. Es würde dann aus der Falfchheit des Gegenfatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogifche

Beweis zu beweisen scheinen, aber im Grunde nichts beweisen. Z. B wir setzen in der Erfahrung voraus, dass die Gegenstände Dinge an sich sind, die wirklich an und für sich so beschaffen sind, als sie uns erscheinen, obwohl unser eigenes Erkenntnissvermögen sehr viel zu ihrer Beschaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Diese Voraussetzung ist also subjectiv. Gesetzt nun, wir hielten sie für objectiv, und wüssten nichts von dem Unterschiede zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, so würde sowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,

als auch der Gegensatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falsch seyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müsse wahr seyn. Es ist nehmlich falsch, dass die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unsrer Vorstellung ist, so könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, so müssten wir wahrnehmen, dass daselbst bloss leerer Raum wäre; nun ist es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden also nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein diese könnte ja nur für unsre Wahrnehmung dem Grade nach zu schwach seyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze stossen. Aber auch der Satz ist falsch, dass die Welt keine Grenzen hat. Denn sonst ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müsste aber schon die sinnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden seyn. Sie ist aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, dass es Sinnenwesen gäbe, ja auch Niemand sich die reale Wirklichkeit derselben vorstellen könnte, so gäbe es auch keine sinnlichen Wesen. Die Welt geht also nur immer so weit, als die Erfahrung sinnlicher Wesen reicht, das ist, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbestimmbare Weite, und so auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegensatz, falsch ist, so kann man Satz und Gegen-

ſatz apagogiſch beweiſen, ohne daſs daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerſtreit der Geſetze der reinen Vernunft, der nothwendig entſteht, wenn ſie die ſinnliche Welt für ein Ding an ſich, und nicht für eine Reihe von Vorſtellungen hält, die nur in unſern Sinnen vorhanden ſind.

Daſs man aber in unſerm Beiſpiele Satz und Gegenſatz apagogiſch beweiſen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch ſind Satz und Gegenſatz falſch, folglich beweiſet hier der apagogiſche Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorſtellung, daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt, eine aus unſerm Erkenntniſsvermögen entſpringende, und nicht in der Welt ſelbſt gegründete Vorſtellung iſt. Der Satz nehmlich:

entweder ein Ding iſt begrenzt, oder nicht,

hat, wenn ich mir das Ding bloſs mit dem Verſtande, als Ding an ſich, vorſtelle, ſeine Richtigkeit, kann aber, der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der ſinnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwiſſenſchaft oder der Wiſſenſchaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, iſt es möglich, jene Subreption oder Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nehmlich nur viele Beobachtungen mit dem Geſetze *a priori* vergleichen, und ſehen, ob es in der Natur wirklich nach dieſen Geſetzen gehet. Aber eben deswegen iſt auch der apagogiſche Beweis in dieſer Wiſſenſchaft ganz unerheblich. Denn er beweiſet etwas, was erſt durch die Beobachtungen beſtätigt werden muſs, damit kein Schein uns täuſche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgeſetz möglich iſt.

In der Wiſſenſchaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntniſſe *a priori*

(der Transſcendentalphiloſophie) iſt jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derſelben der apagogiſche Beweis nicht erlaubt ſeyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, daſs man zeigt, es widerſtreite allem dem, was doch ſeyn muſs, wenn wir etwas erkennen ſollen (den Bedingungen unſrer Vernunfterkenntniſs); woraus aber nicht folgt, daſs es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns ſeyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt nicht möglich;

denn wäre es möglich, ſo müſste es doch einen Grund haben, worauf ſeine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, ſondern bedingt nothwendig. Allein das heiſst weiter nichts, als: unſerm Erkenntniſsvermögen nach muſs alles ſeinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden ſoll; woraus aber nicht folgt, daſs nicht dennoch ein ſolches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Weſen exiſtiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der ſein Gegentheil behauptet, laſſen ſich dadurch irre führen, daſs ſie ſich vorſtellen, die Erſcheinungen oder ſinnlichen Objecte ſeien Dinge an ſich, und müſsten wirklich alle die Beſchaffenheiten haben, die ſie, die vorſtellenden Subjecte, einem Dinge an ſich, der Beſchaffenheit ihres Erkenntniſsvermögens nach, beilegen müſſen, welches der transſcendentale Schein heiſst; und bauen nun auf dieſen unmöglichen Begriff, den ſie ſich von einem Dinge an ſich machen, ihre Behauptungen. Nun iſt eine logiſche Regel: *non entis nulla ſunt praedicata*, oder, iſt das Subject in einem Satze ein Unding, ſo hat es keine Beſtimmungen. Was man alſo von einem ſolchen Subjecte bejahet oder verneinet, iſt beides unrichtig, und man kann alſo, wenn man die Verneinung apagogiſch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewiſsheit der Verneinung ſchlieſsen. Z. B. wenn Jemand die Gegenſtände der Erfahrung derſelben für Dinge an ſich hält,

und ſich daher vorſtellt, daſs die ganze ſinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden ſeyn müſſe, der ſtellt ſich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt iſt nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, ſie hat daher weder Anfang noch Ende, das heiſst aber nicht, ſie iſt auf allen Seiten unendlich, ſondern es iſt auf allen Seiten ein unbeſtimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt exiſtirt nehmlich nicht als ein Ganzes, das ſich ſo auſser uns befindet, ſondern das dadurch für uns da iſt, daſs unſer Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches ſo lange dauert, als wir unſer Bewuſstſeyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer alſo von der Sinnenwelt behauptet, ſie habe Grenzen, der behauptet etwas falſches und der Vernunft anſtöſsiges, denn man kann fragen, was jenſeit dieſer Grenzen iſt? Allein daraus folgt gar nicht, daſs ſie ohne Grenzen ſei, denn ſie hat ja immer da, wo man ſich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt iſt, widerſpricht ſich; woraus wieder nicht folgt, daſs die Sinnenwelt begrenzt iſt. Kurz, die Sinnenwelt iſt eine Reihe von Erſcheinungen (bloſsen Vorſtellungen in den Sinnen), wer ſich dieſe nun zugleich als auſser den Sinnen befindlich (als Gegenſtand an und für ſich ſelbſt) denkt, der denkt ſich etwas Unmögliches. Als Ding an ſich würde ein ſolches Ding unendlich und durch nichts beſchränkt ſeyn, weil ich mir bei demſelben alle Beſchränkung, die aus der Beſchaffenheit meiner Erkenntniſsvermögen entſtehet, und die ſich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit debei ſtehen laſſe; allein als Erſcheinung oder Erfahrungsgegenſtand muſs doch ein Ganzes Grenzen haben. Und ſo entſtehet der Widerſpruch, weil ich Erſcheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an ſich, einem abſolut Ganzen mache, das auſser der Erfahrung vorhanden ſeyn ſoll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an ſich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erſcheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogiſche Beweisart iſt daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzoſen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit ſeinem Widerſacher ausfocht, der aber auch eben ſo bereitwillig geweſen ſeyn würde, die Händel des letztern gegen den erſtern auszufechten, wenn dieſer ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion.* So heiſst auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüſtung in den Weſtmünſterſaal tritt, ſeinen Handſchuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, daſs der neue König rechtmäſsiger König von England ſei, auffordert, ſich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein ſolcher *Champion* dogmatiſcher Behauptungen, die aber eigentlich transſcendental ſind, iſt nun auch die apagogiſche Beweisart. Allein durch ſolche Groſsſprecherei, daſs man die Behauptung des Gegners *ad abſurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der ſich ihrer bedient, zeigt bloſs ſeine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur ſo lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, ſo kann dieſer eben ſo kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für ſeine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuſchauer aber, der dann ſieht, daſs der eine ſowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenſtand ſelbſt, worüber geſtritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es ſei alles ungewiſs. Allein dazu hat er dennoch nicht Urſache, obwohl jene Streiter ihre Zeit ſo unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man laſſe ſie ihre Sätze nicht apagogiſch durch Widerlegung der Gegenſätze, ſondern direct, durch Beweisgründe für ihre Sätze beweiſen, ſo wird ſich ihre Schwäche bald offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodictiſcher Beweis. Ein apodictiſcher Beweis iſt derjenige, welcher eine ſolche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs der zu beweiſende Satz nothwendig ſo ſeyn muſs (ſ. Apodictiſch). Wird der Beweis zugleich ſo geführt,

dafs Anfchauungen *a priori*, wie die Darftellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann ift er zugleich intuitiv, und ein folcher apodictifch-intuitiver Beweis heifst eine Demonftration. Der apodictifche Beweis ift dem empirifchen oder Erfahrungsbeweife entgegen gefetzt. Eine Erfahrung beweifet immer, dafs fich die Sache fo verhält, nicht aber, dafs es fo feyn mufs; dies thut allein der apodictifche Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heifsen kann. Nun find die Beweife *a priori* entweder folche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, diefe können discurfiv-apodictifche Beweife genannt werden; oder folche, die, wie in der Geometrie, durch Conftructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictifchen Beweife oder eigentlichen Demonftrationen find. Die letztern haben allein Evidenz, das ift, anfchauende Gewifsheit, oder eine Gewifsheit, die fich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewiefenen Satzes gleichfam mit den Augen der Einbildungskraft an der Conftruction fiehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine folche anfchauende Gewifsheit entftehen. Beifpiele und das Uebrige f. im Artikel Acroamatifch.

4. Deduction, f. transfcendentaler Beweis.

5. Demonftration, f. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, f. offenfiver Beweis.

7. Dogmatifcher Beweis ift ein folcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nehmlich einen Unterfchied zwifchen einen Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erftere heifst, dafs bei dem Beweife blofs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewifsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengefetzt ift, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr feyn mufs, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich ift. Discurfiv-apodictifche Beweife kann man alfo in transfcendentaler Rückficht in dogmatifche und kritifche, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein folcher Beweis, der aus empirifchen Beweisgründen geführt wird. Die-

ſer Beweis beweiſet nun, daſs ſich etwas ſo verhält, nicht aber, daſs es ſich ſo verhalten muſs. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da ſei, nicht aber, daſs es gar nicht anders ſeyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darſtellung geführt wird; iſt die Darſtellung eine Erfahrung, ſo iſt es ein empiriſch-intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anſchaulich macht; iſt die Darſtellung eine Conſtruction *a priori*, wie in der Geometrie, ſo heiſst der Beweis eine Demonſtration. Von der Demonſtration ſ. den Artikel Acroamatiſch (C. 762.).

10. Oſtenſiver Beweis, directer Beweis, iſt dem apagogiſchen Beweiſe entgegengeſetzt, und alſo ein ſolcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiſet, daſs er das Gegentheil deſſelben umſtöſst, ſondern durch Gründe, aus welchen der Satz ſelbſt folgt. Dieſer Beweis iſt in aller Art der Erkenntniſs derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, ſondern auch Einfluſs in die Quellen deſſelben hervorbringt (C. 817.).

11. Transſcendentaler Beweis, kritiſcher Beweis, Deduction iſt ſo viel als der Beweis eines transſcendentalen, d. i. eines ſolchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu erſehen iſt. Ein transſcendentaler Satz iſt immer zugleich ein ſynthetiſcher Satz *a priori*, denn wäre er analytiſch, ſo wäre er ein bloſs logiſcher Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden ſoll, ſo muſs er ſelbſt *a priori* ſeyn. Die Beweiſe ſolcher transſcendentalen und ſynthetiſchen Sätze haben nun das Eigenthümliche an ſich, daſs ſich bei ihnen die Vernunft vermittelſt ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transſcendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, ſondern man muſs zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* unterſuchen. Dieſes iſt nicht etwa eine nöthige Regel der Behutſamkeit bei dieſen Beweiſen, ſondern es gehört zu dem Weſen dieſer Beweiſe,

die ohne dieses nicht möglich sind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenstande *a priori* zeigen soll, so muss ich dazu etwas haben, was ausser diesem Begriff liegt, ich muss also über diesen Begriff hinausgehen. Das ist aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und ausserhalb dieses Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transscendentalen Beweise heisst. In der Mathematik ist die Anschauung *a priori* dieser Leitfaden zur Verknüpfung (Synthesis) unsrer Vorstellungen. Alle Schlüsse können hier in der reinen Anschauung geführt werden. In der Transscendentalphilosophie ist die Möglichkeit der Erfahrung dieser Leitfaden zur Synthesis. Der Beweis zeigt nehmlich immer, dass ohne eine solche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Also muss der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und synthetisch gewisse Dinge erkennen kann; oder wie es möglich sey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in seinem Begriff liegt. Ohne diese Aufmerksamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transscendentaler Beweis nehmen muss, laufen die Beweise solcher Sätze, die nur durch transscendentale Beweise dargethan werden können, wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen; sie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Associationen sie zufälliger Weise hinleitet, aber nicht auf den zu beweisenden Satz los. Sie werden dogmatische Beweise, und scheinen zu überzeugen, aber sie überreden bloss, weil der Beifall, den sie abnöthigen, auf subjectiven Ursachen einer zufälligen Zusammenstellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einsicht in einer natürlichen Verwandtschaft derselben hält. Man sollte sich aber doch nicht abhalten lassen, solche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Untersuchung eindringen. So hat man sich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen. Aber alle Kenner haben eingestanden, dass die bisherigen Beweise desselben nichts beweisen. Man berief sich also vor der Erscheinung der Critik der reinen Vernunft, da man diesen Satz nicht aufgeben konnte, und doch die Schwäche der bisherigen Beweise desselben erkannte, und doch keine neuen dog-

matischen Beweise für ihn versuchen wollte, trotzig auf den gesunden Menschenverstand. Allein diese Appellation ist jederzeit ein Beweis, dass es schlimm um den Beweis seiner Behauptungen stehet (C. 810. M. I. 934.).

Soll aber über eine Behauptung der reinen Vernunft ein Beweis geführt werden, und will man vermittelst blosser Vorstellung der Vernunft gar über alle Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so muss der Beweis nothwendig einen solchen Schritt noch mehr rechtfertigen, wenn er möglich seyn sollte. Will man sich hier nun vergebliche Mühe ersparen, so ist vorher eine Ueberlegung nöthig. Man muss nehmlich vorher überdenken, auf welchem Wege man zu solchen Einsichten in Dingen, die nie erfahren werden können, gelangen wolle, und ob man wohl auch eine gegründete Hoffnung habe, dass man auf diesem Wege dazu gelangen werde. Z. B. die Behauptung:

unsere denkende Substanz hat eine einfache Natur,

ist eine Behauptung der reinen Vernunft, weil man das Einfache nicht erfahren kann, indem in der Erfahrung alles zusammengesetzt ist. Ja dieser Satz enthält sogar aus eben diesem Grunde eine Vorstellung der Vernunft, welche über alle Erfahrung hinaus geht, indem sie auch in keiner Erfahrung, etwa mit einem empirischen Stoffe vermischt, zu finden ist, und gefunden werden kann. Der Beweis dieses Satzes muss also vorher rechtfertigen, ob er auch wohl zu beweisen seyn möchte. Will man daher nicht vielleicht etwas versuchen, was über alle menschliche Erkenntnisskräfte ist, und daher vergebliche Mühe sparen, so muss man überlegen, auf welchem Wege obige Behauptung wohl bewiesen werden könne. Dieser Weg soll nun die Einheit des Selbstbewusstseyns (Apperception) seyn, dass wir uns nehmlich unsrer denkenden Substanz bewusst sind, und in diesem Bewusstseyn nichts theilbares zu bemerken, sondern dasselbe eine absolute Einheit, ist. Allein hier ist nur noch Eine Bedenklichkeit. Die absolute Einfachheit kann nehmlich, wie oben gesagt wurde, nicht erfahren werden, sondern ist bloss eine Idee der Vernunft von der Vollendung der Theilung

des Zusammengesetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben wird, da muſs entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zusammengesetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zusammengesetzte, durch die Theilung seiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es sonst aus Nichts zusammengesetzt seyn müſste, also muſs es aus dem Einfachen zusammengesetzt seyn. So wird das Einfache bloſs geschlossen, aber nie erfahren. Nun ist zwar in allem Denken mein Selbstbewuſstseyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieses Selbstbewuſstseyn ist auch allerdings eine einfache Vorstellung. Aber es ist nicht abzusehen, wie es folgt, daſs weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorstellung habe, daſs ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach seyn soll. Wenn ich mir vorstelle, daſs mein Körper in Bewegung ist, und dann durch seine Kraft auf einen andern Körper wirkt, so ist dies eine einfache Vorstellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Gröſse meines Körpers ankömmt, sondern bloſs auf die Kraft, mit der er sich bewegt, so kann ich mir diese Bewegung des Körpers so einfach als möglich, also durch die Bewegung eines Puncts vorstellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und diesen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus schlieſsen, daſs, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorstellen kann, darum der Körper selbst als einfache Substanz gedacht werden müsse, weil bei jener Vorstellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen desselben, oder dem Raum, den er einnimmt, abstrahirt wird, und also diese Vorstellung einfach ist. Das Einfache in der Abstraction ist ja doch ganz verschieden von dem Einfachen im Gegenstande. Wenn ich mir vorstelle, daſs ich es bin, der einen Gedanken hat, so wird dadurch von allem, was die Seele übrigens seyn mag, auſser dem, daſs sie jetzt einen Gedanken hat, abstrahirt. Folgt daraus wohl, daſs dieses Ich darum die ganze Seele, und daſs diese Seele nun eine einfache Sub-

ſtanz ſei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorſtellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorſtellt, ſehr zuſammengeſetzt ſeyn. Wer dieſes bei dem Schluſſe auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechſelt, macht einen Paralogismus (ſ. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, ſchon vorher zu vermuthen, daſs man einen ſolchen Paralogismus machen werde. Dazu iſt nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man ſogleich gewahr werden kann, ob ein ſolcher ſynthetiſcher Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, möglich ſei, oder nicht. Dieſes Kennzeichen beſtehet nun darin, daſs man ſich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B der Seele) zu beweiſen; ſondern erſt ein Princip aufſuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Subſtanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Subſtanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derſelben, nehmlich daſs ſie nicht ein bloſs leerer Gedanke ſei, zu zeigen (ſie zu realiſiren).

Wenn dieſe Behutſamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer unterſucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einſicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man dieſe Erkenntniſs ſchöpfen werde, ſo wird man ſich dadurch viel ſchwere und unnütze Bemühungen erſparen. Dann wird man nehmlich alles das, wovon man findet, daſs es das Vermögen der Vernunft zu erkennen überſteige, nicht weiter erforſchen wollen. Denn ſo ungern die Vernunft ſich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforſchen, andere Grenzen ſetzen läſst, als die Erreichung ihres Zwecks, ſo wird ſie doch in ihren Nachforſchungen enthaltſamer werden, wenn ihr gezeigt wird, daſs ſie nach einer Erkenntniſs forſcht, die für ſie unmöglich, und mithin alles ihr noch ſo mühſames Forſchen umſonſt iſt (C. S. 12, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die transſcendentalen Beweiſe:

Erſte Regel. Man mufs keine transſcendentalen Beweiſe verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze dazu nehmen wolle. Geſetzt, man wollte von einem Grundſatze des Verſtandes, d. i. einem ſolchen, der nur auf Gegenſtände der Erfahrung gehet, z. B. dem Grundſatze der Cauſalität (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung) ausgehen, um einen Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, zu beweiſen, ſo ſehen wir gleich, daſs dieſes unmöglich iſt. Denn wie könnte man von einem Grundſatze, der nur für Gegenſtände, die man erfahren kann, gültig iſt, zu Ideen der reinen Vernunft oder Vorſtellungen, deren Gegenſtände nie erfahren werden können (z. B. denkende Subſtanz, Gott, u. ſ. w.) gelangen? Aber auch ſelbſt dann iſt alle Mühe umſonſt, wenn man dazu Grundſätze der reinen Vernunft, d. i. diejenigen Grundſätze gebrauchen wollte, die nicht dazu dienen, Zuſammenhang und Einheit in das Denken zu bringen. Ob es gleich ſolche Grundſätze giebt, ſo entſpringt doch allemal ein bloſser Schein, ſobald wir ſie als ſolche Grundſätze gebrauchen, durch die überſinnliche Gegenſtände zu erkennen ſind. Denn ſie dienen nur als regulative, d. i. ſolche Principien, durch welche die Erfahrung ein zuſammenhängendes Ganzes, ein Syſtem werden ſoll. Setzt man Euch aber dennoch ſolche Beweiſe entgegen, und Ihr könnt auch nicht gleich finden, wo das Blendwerk liegt, ſo könnet Ihr dennoch untrüglich behaupten, es ſei ein Beweis, der eine trügliche Ueberzeugung wirke, ob es wohl noch nicht am Tage ſei, wo der Betrug ſtecke. Um aber die Ungültigkeit des Beweiſes zu zeigen, dürfet Ihr nur einen transſcendentalen Beweis für die darin gebrauchten Grundſätze fordern, d. i. einen Beweis dafür, daſs die Vernunftgrundſätze nicht bloſs auf den ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Erfahrungserkenntniſs gehen, ſondern auch auf Erkenntniſs des Ueberſinnlichen. Dieſer Beweis wird aber niemals möglich ſeyn. Und ſo iſt es nicht einmal nöthig, daſs Ihr Euch bemühet, den Schein aufzufinden, zu entwickeln und aufzudecken, der in jenem Scheinbeweiſe den Verſtand be-

rückt. Ihr könnt alle diese Beweise, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundsätze darthun können, sogleich abweisen, ohne Euch weiter mit der Untersuchung derselben, da ihrer Legion seyn können, zu befassen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transscendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieser Regel. In der Mathematik nehmlich, wo reine Anschauungen sind, und in der Erfahrung, wo es empirische Anschauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewiesen werden. Denn ich kann die Constructionen in der Mathematik, und die Anschauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweise meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verschiedenen Puncten ausgehen, und auf verschiedenen Wegen zu demselben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieser Regel. Ein jeder transscendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also auch nur ein einziger seyn. Denn ausser jenem Beweise ist nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis selbst nur ein einziger seyn, nehmlich der, welcher den Gegenstand nach jenem Einzigen Begriffe synthetisch bestimmt.

Beispiel. Wir wollen, um dieses zu erläutern, erst ein Beispiel aus der transscendentalen Analytik, oder kritischen Untersuchung des Vermögens des Verstandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geschieht, hat eine Ursache. Dieser Satz ist (s. Analogie der Ursache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewiesen worden, dass ohne ihn nichts objectiv geschehen kann, sondern alles, was geschieht, bloss als subjective Veränderung im Gemüth wird vorgestellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht bloss in unsern Gedanken, soll also die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht blofs eine Phantafie feyn, fo mufs fie durch eine folche, das Dafeyn begründende (dynamifche) Regel, wie die ift, dafs alles, was gefchieht, eine Urfache hat, Nothwendigkeit bekommen, fo dafs das Gegentheil gar nicht möglich ift.

Diefes ift nun der einzige mögliche Beweisgrund für obigen Satz; nehmlich: dafs durch ihn allein eine Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und ohne ihn nichts weiter als eine fubjective Veränderung im Gemüthe, d. h. ein Gedankenfpiel, ift.

Man hat zwar noch andere Beweife von obigem Grundfatze verfucht, z. B. aus der Zufälligkeit (f. Analogie der Urfache und Wirkung 2.). Allein die Fehler diefes Beweifes find an dem eben angeführten Ort diefes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, dafs man, beim Lichte befehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Gefchehen felbft. Etwas gefchieht, heifst aber, es ift etwas da, das vorher nicht da war. Folglich ift es einerlei, ob ich zeige, dafs die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deffen, was gefchieht, eine Urfache haben müffe. Beides erfordert alfo den nehmlichen Beweisgrund, und kann dogmatifch nicht bewiefen werden, fondern der Beweis mufs kritifch, transfcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Gefetzt, folgender Satz foll bewiefen werden:

Alles, was denkt, ift einfach;

der ebenfalls zur transfcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Pfychologie verwiefen hat, um dafelbft das Dafeyn eines einfachen Dinges an fich dadurch zu erkennen. Man wird fich nun, um diefen Satz zu beweifen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, fondern blofs den einfachen Begriff des Ich feft halten, und zeigen, dafs alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denfelben kein Denken möglich ift. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Gefetz des Verftandesgebrauchs und keine einfache Subftanz heraus.

Eben ſo iſt es mit dem transſcendentalen Beweiſe des Daſeyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechſelſeitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realeſten Weſens und des nothwendigen Weſens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieſer Vernunftvorſtellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daſeyn deſſelben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938.).

Anmerkung zu dieſer Regel. Hierdurch wird nun die Critik der Vernunftbehauptungen ſehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geſchäfte durch bloſſe Begriffe (ohne Anſchauungen) treibt, da iſt immer nur ein einziger Beweis möglich, vorausgeſetzt, daſs überhaupt einer möglich iſt. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung ſeiner Grundſätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweiſe auftritt, ſo kann man ſicher glauben, daſs er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft ſeyn muſs) apodictiſch bewieſe, wozu bedürfte er der übrigen? Aber ſo ſoll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter ſo vielen Gründen werde doch wohl einer ſeyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe ſoll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein ſolches Verfahren kann aber nur dem Unwiſſenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Unterſuchungen ſcheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.). S. Deduction.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 762. IV. Hauptſt. S. 810 — 822.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, ἐπιχειρήματα, *argumenta*, *argumens*. So heiſsen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden ſoll*). Es giebt ſo vielerlei Beweisgründe, als es Beweiſe giebt, z. B. logiſchgerechte, analogiſche, ſcheinbare, objective, directe, intentive, acroamatiſche, theoretiſche, practiſche u. ſ. w. (U. 447.) ſ. Beweis.

Bewunderung.

S. Erſtaunen.

Bewuſstſeyn,

Apperception, *conſcientia***), *apperceptio****), *apperception*. Der Begriff des Bewuſstſeyns iſt bereits im Artikel Apperception erörtert worden. Hier will ich nur einige Zuſätze zu dieſem Artikel machen.

1. Man muſs in Anſehung des Bewuſstſeyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterſcheiden, nehmlich:

a. die Identität der Vorſtellungen;

b. die Identität des Bewuſstſeyns der Vorſtellungen;

c. die Identität des Selbſtbewuſstſeyns bei dem Bewuſstſeyn der Vorſtellungen.

a. Vorſtellungen ſind identiſch, wenn ſie ihrer Beſchaffenheit nach einerlei ſind. Ich ſehe eine Fliege, in der folgenden Viertelſtunde ſehe ich wieder eine, ich kann nicht unterſcheiden, ob es gerade die nehmliche iſt, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorſtellung von denſelben Beſchaffenheiten, beide ſind identiſch. Aber nun ſehe ich durchs Fenſter

*) *Quo aliquid probaturi ſumus, ratio per ea, quae certa ſunt, fidem dubiis afferens, ratio probationem praeſtans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod eſt dubium, per id, quod dubium non eſt, confirmat. Quintil. Inſtit. orat. libr. V. cap. X.*

**) Nach Descartes.

***) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und dieſe Vorſtellung iſt mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorſtellungen ſind nicht identiſch, ſondern verſchieden.

b. Bei den beiden identiſchen Vorſtellungen einer Fliege war aber mein Bewuſstſeyn derſelben nicht identiſch, oder die Beſchaffenheit deſſelben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, daſs ich das erſtemal die Fliege auf dem Tiſche, das anderemal auf dem Fenſter ſahe, und ich kann das Bewuſstſeyn der erſten Vorſtellung der Fliege von dem Bewuſstſeyn der andern ſehr wohl unterſcheiden. Könnte ich das nicht, ſo wüſste ich bloſs, daſs ich einmal und nicht zweimal eine Fliege ſahe.

c. Endlich bin ich mir bewuſst, daſs Ich es war, und kein Andrer, der ſowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe ſahe, das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt bei dem Bewuſstſeyn aller drei Vorſtellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das iſt die Identität des Selbſtbewuſstſeyns, welche durchaus nothwendig iſt, wenn wir das Bewuſstſeyn gehabter Vorſtellungen haben ſollen. Die Verſchiedenheit des Selbſtbewuſstſeyns iſt unmöglich.

Wenn ich nun ſage: ich ſehe zwei Fliegen und eine Krähe, ſo iſt hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Daſſelbe wird verbunden, indem ich, vermittelſt der einfachen Vorſtellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorſtellungen zu einer Einzigen zuſammenfaſſe, nehmlich daſs Ich ſie ſah.

So wie es ſich nun mit den drei verſchiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben ſo verhält es ſich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe ſehe, ſo ſehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füſse, ihre Flügel u. ſ. w.*), und das Bewuſstſeyn aller dieſer einzelnen Vor-

*) Und eben ſo verhält es ſich wieder, wenn ich den bloſsen Flügel anſchaue, oder eine Feder in demſelben, oder eine Fahne in derſelben und ſo fort ins Unendliche; nur daſs das Bewuſstſeyn der Theil-

ſtellungen wird durch die einfache Vorſtellung des Ich ein einziges Object, nehmlich Krähe. Nicht die Vorſtellungen des Kopfs, der Flügel u. ſ. w. ſollen identiſch werden, denn das iſt nicht möglich, auch nicht das Bewuſstſeyn dieſer Vorſtellungen, denn dieſes Bewuſstſeyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterſchieden; ſondern das Selbſtbewuſstſeyn bei allen dieſen Vorſtellungen ſoll als identiſch, als ein und daſſelbe vorgeſtellt werden, wodurch das verſchiedene empiriſche Bewuſstſeyn derſelben in eine einzige Vorſtellung verbunden wird. Und dieſe Syntheſis jenes verſchiedenen Bewuſstſeyns durch die Vorſtellung der Identität des mit demſelben verknüpften Selbſtbewuſstſeyns iſt nur möglich durch das reine oder urſprüngliche Bewuſstſeyn, oder die einfache Vorſtellung, die jedes Bewuſstſeyn meiner Vorſtellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle dieſe Vorſtellungen. (C. 131 *). 132).

2. Bei der Verknüpfung (Syntheſis) des Bewuſstſeyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die ſynthetiſche und die analytiſche.

a. Die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die einfache Vorſtellung des Ich, welches jedes verſchiedene Selbſtbewuſstſeyn in einzelnen Vorſtellungen mit einander in ein Einziges Selbſtbewuſstſeyn verbindet. Ich muſs hier einem Miſsverſtande vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heiſst es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muſs es aber wodurch heiſsen. Denn nicht die Verbindung des verſchiedenen Bewuſstſeyns bringt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das alle Vorſtellungen be-

vorſtellungen immer dunkler wird, gerade ſo wie das Bewuſstſeyn der Sterne in der Milchſtraſse, deren Schimmer wir ſehen, ohne ſie ſelbſt unterſcheiden zu können.

gleitende Ich hervor, ſondern dieſe ſynthetiſche Einheit macht erſt die Verbindung möglich.

b. Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die Vorſtellung, daſs das Bewuſstſeyn in den verſchiedenen Vorſtellungen identiſch iſt.

Die analytiſche Einheit ſetzt nun die ſynthetiſche voraus. Denn wie kann ich mir vorſtellen, daſs das Bewuſstſeyn in zwei Vorſtellungen identiſch iſt, d. h. daſs beide dadurch mit einander verbunden ſind, ohne die Vorſtellung eines Ich, das beide in den Vorſtellungen befindliche empiriſche Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen (*conceptus communis*), als ſolchen, an. Denn ein gemeinſamer Begriff iſt ja ein ſolcher, der in mehrern Vorſtellungen, als mit denſelben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, ſo ſtelle ich mir damit einen gemeinſamen Begriff vor, d. i. einen ſolchen, der in vielen Vorſtellungen vorkömmt, als eine Beſchaffenheit oder Merkmal deſſelben. Nun iſt aber eine ſolche Verbindung nicht möglich ohne die ſynthetiſche Einheit, folglich ſetzt jede analytiſche Einheit die ſynthetiſche voraus. Denke ich mir ferner eine Vorſtellung als eine ſolche, die Verſchiedenen gemein iſt, ſo müſſen auch dieſe verſchiedenen Vorſtellungen doch wodurch verſchieden ſeyn, alſo auſser jener gemeinſamen Vorſtellung noch etwas an ſich haben, d. i. ich muſs mir auch das, woran die gemeinſame Vorſtellung zu finden iſt, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, dieſes Ich, iſt alſo der höchſte Punct, an den alles, was die Logik und die Transſcendentalphiloſophie lehrt, geknüpft werden muſs, ohne welches beide Wiſſenſchaften nichts vorſtellen können. Dieſes Ich iſt nichts anders als der Verſtand ſelbſt, welcher das Vermögen iſt, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebe-

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

3. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, folglich auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind nehmlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen *(Individua)*, mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloſse Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewuſstſeyn, nehmlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewuſstſeyn derſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewuſstſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehrern einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewuſstſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewuſstſeyn mit einander

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 135. 136*).

Die mannichfaltigen Vorſtellungen der Anſchauung ſtehen alſo alle, ſo fern ſie in Einem Bewuſstſeyn müſſen verbunden werden können, unter dem oberſten Grundſatze alles Verſtandesgebrauchs, welcher ſo lautet:

> Alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter Bedingungen der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelſt der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nehmlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Syntheſis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewuſstſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewuſstſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorſtellungen fordert alſo Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis oder Verknüpfung dieſer Vorſtellungen; ich muſs mir alle dieſe einzelnen Vorſtellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewuſstſeyn, daſs Ich ihn habe, verbunden iſt, vorſtellen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt nun aber eben die Vorſtellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorſtellungen zuſammen, für jeden Verſtand, der dieſe Vorſtellungen hat, alſo allgemein und nothwendig, d. i. objectiv gültig verknüpft ſind. Da nun dieſe Verknüpfung nicht etwa ſchon unabhängig von unſrer Anſchauung und unſerm Verſtande exiſtirt, ſondern nicht anders als durch den Verſtand ſelbſt, vermittelſt der Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt, ſo iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, was es allein möglich macht, daſs wir uns unſre Vorſtel-

lungen als ſolche vorſtellen können, die einen Gegenſtand haben, und nicht bloſs Hirngeſpinſte ſind, ſondern von Jedermann anerkannt werden müſſen, oder objectiv gültig ſind. Da nun aber hierin die Erkenntniſs beſtehet, daſs wir unſre Vorſtellungen als ſolche denken müſſen, die einen Gegenſtand haben, den ſie vorſtellen, ſo beruhet auch alle Erkenntniſs und die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt auf dieſer Einheit des Bewuſstſeyns (C. 137).

6. Die transſcendentale Einheit des Bewuſstſeyns oder die Vorſtellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorſtellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewuſstſeyns. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil durch ſie allein der Begriff von einem Gegenſtande oder Object möglich iſt. Denn ſobald meine Sinne afficirt werden, ſo daſs Empfindungen, d. i. ſinnliche Eindrücke entſtehen, und ich eine Empfindung nach der andern an dieſes Ich knüpfe, ſo wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf dieſes Bild, welches durch dieſe Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heiſst die transſcendentale Einheit der figürlichen Syntheſis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transſcendentale Einbildungskraft geſchieht. Dieſes Bild iſt die Anſchauung, die durch dieſe Einheit entſtehet, und dieſe Anſchauung würde ohne ſie nur ein Chaos von abgeriſſenen Empfindungen ſeyn. Aber nun denkt ſich der Verſtand dieſe Anſchauung noch als eine nicht bloſs in den Sinnen liegende, ſondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche bloſs in der Anſchauung angeſchauet, oder durch ſie vorgeſtellt wird, und dieſe Einheit heiſst das Object oder der Gegenſtand der Anſchauung, welcher nachher erſt durch den Verſtand noch weiter beſtimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, daſs wir ſagen können, wir haben die Anſchauung einer Erſcheinung, denn der noch unbeſtimmte Gegenſtand, den unſer Verſtand der Anſchauung ſetzt, um damit anzudeuten,

daſs die Anſchauung kein Hirngeſpinſt der Phantaſie iſt, heiſst eben Erſcheinung.

Dieſe objective Einheit macht alſo, daſs ich ſage, dieſe Anſchauung, dieſes Bild, das ich mit Augen ſehe, und mit den Händen fühle, iſt nicht bloſs ein Werk meiner Einbildungskraft, ſondern ein Gegenſtand, z. B. ein Apfel, daſs ich alſo in Gedanken von der Anſchauung noch etwas unterſcheide, welches ich den Gegenſtand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, daſs es durch die Anſchauung mir vorgeſtellt wird. Weil ich aber dieſen Gegenſtand nicht ſo anſchauen kann, wie er ſeyn möchte, wenn er ſich nicht durch das Medium, vermittelſt meiner Sinne, ſondern unmittelbar darſtellen könnte, nenne ich dieſen Gegenſtand nicht ein Ding an ſich, ſondern eine Erſcheinung, und ſage, ich habe jetzt die Anſchauung einer Erſcheinung. In der Erfahrung ſind übrigens dieſe Erſcheinungen die wirklichen Gegenſtände oder Dinge an ſich, ſie heiſsen nur Erſcheinungen in Beziehung darauf, daſs ich mich als ein Weſen denke, welches nicht anders zu Vorſtellungen von Gegenſtänden gelangt, als durch ſeine Sinne.

Es giebt aber auch eine ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns, nehmlich dasjenige Ich, woran ich bloſs die Vorſtellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewuſst zu ſeyn, daſs Ich ſie habe. Dieſes Ich beſtimmt nicht die Vorſtellungen zu einem Object, ſondern bloſs zur Einheit des Zuſtandes meines Subjects, oder des Zuſtandes deſſen, der Vorſtellungen hat. Die objective Einheit des Bewuſstſeyns macht es nur möglich, den Vorſtellungen unſers äuſsern und innern Sinnes ein Object zu ſetzen, welches durch jene Vorſtellungen vorgeſtellt wird, die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns macht es uns bloſs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorſtellungen, hat Vorſtellungen. Die ſubjective Einheit beſtimmt alſo bloſs den Zuſtand im innern Sinne, der uns ſonſt unbekannt bleiben würde. Sie macht es bloſs möglich, daſs das durch das Medium des innern Sinnes em-

pirifch gegebene Mannichfaltige der Anfchauung, als in einem und demfelben Subject vorgeftellt, erkannt werde; diefes Mannichfaltige erhält aber erft durch die objective Einheit des Bewufstfeyns einen Gegenftand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demfelben und ihn vorftellend gedacht. Die fubjective Einheit macht alfo blofs diejenige Verbindung möglich, welche man die Affociation der Vorftellungen nennt, welche zufällig und felbft eine Erfcheinung im innern Sinne ift, d. h. bei der die objective Einheit des Bewufstfeyns, oder dafs fie ein Object habe, noch befonders vorausgefetzt wird. Diefes fubjective Bewufstfeyn ift alfo empirifch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anfchauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entfpringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erft die reinen Anfchauungen, Raum und Zeit, giebt, ftehen nicht unter der fubjectiven, fondern blofs unter der objectiven Einheit des Bewufstfeyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne diefe reinen Formen feyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anfchauungen deutlich vorftelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran befchäftige oder nicht, das betrifft meinen empirifchen Zuftand im innern Sinne, und ftehet allerdings unter der fubjectiven Einheit des Bewufstfeyns. Die Form der Anfchauung hingegen enthält blofs Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewufstfeyns, oder die nothwendige Beziehung diefes Mannichfaltigen zum Einen: ich denke, alfo durch die reine Synthefis des Verftandes, verbunden, eine anfchauliche Vorftellung, oder die formale Anfchauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenftand giebt, die hernach in der Chronometrie und Geometrie beftimmt werden (C. 160 *). Diefe reine Synthefis liegt folglich *a priori* der empirifchen des innern Sinnes zum Grunde, welche ohne die erftere nicht möglich feyn würde, z. B. es verbindet einer die Vorftellung eines gewiffen Worts mit einer Sache, ein Anderer denkt fich bei diefem Worte eine ganz andere Sache: das ift eine empirifche Verbindung, eine Af-

fociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend ift, fondern die der Eine fo macht, der Andere anders. Folglich ift auch die Einheit des Bewufstfeyns, wodurch diefe Verbindung möglich wird, zufällig. Aber felbft diefe Affociation wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empirifche Einheit des Gedankens, dafs jenes Wort eine gewiffe Sache für mich bezeichnet, als Gegenftand meines Denkens, vorftellen kann. Kurz, fo wie kein empirifcher Raum möglich ift, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, fo ift kein empirifches Bewufstfeyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empirifches Bewufstfeyn kann das Mannichfaltige der finnlichen Anfchauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher ftehen auch alle finnlichen Anfchauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anfchauungen nicht Gegenftände (Erfcheinungen) darftellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben gefehen, dafs alle unfere Anfchauungen nicht fo verbunden, als fie find, wenn wir fie als Gegenftand denken, in uns kommen. Es werden uns blofs dadurch, dafs unfere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verftandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewufstfeyn zufammen kommen (f. Anfchauung 11.). Diefe Verbindung in Ein Bewufstfeyn, wird nun hier behauptet, ift nur dadurch möglich, dafs ich mir das Mannichfaltige in der Anfchauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verftande felbft entfpringende, Verftandesbegriffe, als in einem Gegenftande verbunden, vorftelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenftand vorftellen, als fo, dafs ich mir ihn durch die reinen Verftandesbegriffe z. B. der Gröfse, als fchwach oder ftark, der Befchaffenheit, als murmelnd oder in Schlägen, des Verhältniffes, als die Wirkung der Entladung einer electrifchen Wolke u. f. w. denke. Unter diefen Verftan-

desbegriffen oder Categorien ſtehen nun alle Anſchauungen, wenn ſie als Vorſtellungen von Gegenſtänden, und nicht als bloſse Bilder der Phantaſie, gedacht werden ſollen (C. 143.). Dieſes wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade ſo, wie empiriſche Anſchauung nicht möglich iſt, ohne die reinen ſinnlichen Vorſtellungen oder Anſchauungen Zeit und Raum, in denen die empiriſche Anſchauung ſich befinden muſs, iſt auch das empiriſche Bewuſstſeyn des in der Anſchauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbſtbewuſstſeyn *a priori*, durch welches dieſes Mannichfaltige gleichſam in den Verſtand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenſtand deſſelben in gewiſſe Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anſchauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nehmlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen muſste. Dadurch wird allein die Erfahrung deſſelben ungezweifelt, indem es nun unmöglich iſt, daſs, wenn die Wolke ſich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen ſollte. Zugleich aber wird durch dieſe Vorſtellung des Donners als Wirkung dieſelbe mit meinem ſubjectiven und objectiven Selbſtbewuſstſeyn verknüpft, indem ich mir nun ſicher bewuſst bin, daſs Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorſtellungen, deren ich mir bewuſst bin) die Anſchauung eines Gegenſtandes (des Donners), und kein Hirngeſpinſt, habe (C. 144.).

9. Das Bewuſstſeyn faſst alſo nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und dieſes Mannichfaltige verbindet es zu ſinnlichen Gegenſtänden der Anſchauung, oder Erſcheinungen. Aber auch uns ſelbſt faſst das Bewuſstſeyn nur ſo auf, und verbindet uns nur zu einer Erſcheinung. Denn alles, was wir von uns wiſſen, iſt bloſs dadurch zu unſrer Wahrnehmung gekommen, daſs wir auf uns ſelbſt geachtet und auf das

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns ſelbſt nicht nach dem, was wir ohne ſolche Eindrücke, an uns ſelbſt, ſeyn mögen, ſondern nur vermittelſt dieſer Eindrücke. Hier ſcheint nun ein Widerſpruch zu ſeyn, weil wir uns ſelbſt afficiren, auf uns ſelbſt ſinnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns ſelbſt auch ſolche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müſsten. Man hat, um dieſer Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewuſstſeyn ſelbſt gehalten, und gemeint, wir wären uns unſrer unmittelbar bewuſst, und ſchaueten uns ſelbſt, unſer Ich an, wie wir an uns ſelbſt wären. Allein der innere Sinn und das Bewuſstſeyn ſind ſehr unterſchieden. Der innere Sinn iſt die Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, die bloſs unſern Zuſtand vorſtellen können. Das Bewuſstſeyn aber, als Vermögen, iſt dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder ſubjective, zur Darſtellung unſers Zuſtandes, oder objective, zur Darſtellung eines Gegenſtandes, der unſer Erkenntniſsvermögen jetzt beſchäftigt, zu verbinden, zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer ſeyn ſoll, noch ein äuſserer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenſtand angeſchauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewuſstſeyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewuſstſeyn iſt alſo vom innern Sinne gänzlich unterſchieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anſchauung unſers innern Zuſtandes, aber noch nicht die Anſchauung ſelbſt; das Bewuſstſeyn verbindet dieſes Mannichfaltige, und liefert alſo die Anſchauung unſers innern Zuſtandes. Der innere Sinn muſs afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern ſoll, d. i. er muſs Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äuſsern Sinn, oder unmittelbar durch unſer eigenes Denken; das Bewuſstſeyn muſs dieſe Eindrücke auffaſſen, und zur ſubjectiven Vorſtellung unſers Zuſtandes, oder zur objectiven

eines Gegenftandes unfers Erkenntnifsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die blofse Form der Anfchauungen in demfelben, d. i. das aus demfelben entfpringende Mannichfaltige, welches, wenn es durchs Bewufstfeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewufstfeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urfprüngliche Einheit, durch welche dasfelbe, vermittelft gewiffer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anfchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewufstfeyn noch keine beftimmte, weder reine noch empirifche Anfchauung, fondern blofs den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewufstfeyn verbindet durch die transfcendentale Handlung der Einbildungskraft oder feinen Einflufs auf den innern Sinn den reinen oder empirifchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erfcheinungen in derfelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Synthefis) heifst; oder zu Begriffen, durch die Vorftellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beftimmenden Gegenftandes, welches die intellectuelle Verbindung (Synthefis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, fogleich die finnliche Form der Vorftellungen hergiebt, fo dafs das Bewufstfeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und fo allemal eine empirifche Anfchauung in der Zeit darftellt, eben fo liefert der Verftand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch diefe Verbindung möglich wird, und diefe ift die Categorie oder der reine Verftandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrfatz:

Das denkende Subject läfst fich durch das blofse Bewufstfeyn nicht erkennen; d. h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntnifs davon, was ich für ein Gegenftand bin. Denn das Ich ift ein blofser Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann blofs wiffen, dafs ich jetzt diefen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenſtand, ſondern meinen ſubjectiven oder innern Zuſtand. Ich beſtimme alſo dadurch bloſs, wie Ich jetzt da bin, nehmlich ſo, daſs ich mir den Gedanken Ich denke. Aber das Ich wird dadurch kein Gegenſtand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erſcheinung des Gegenſtandes gegeben würde, ſo daſs ich ſagen könnte, hier iſt das Ich, das ich erkenne. So iſt der Donner, den ich höre, kein bloſser Gedanke, wie das Ich, denn er iſt im äuſsern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewuſstſeyn deſſelben kann ich ſagen, es donnert. Aber ich kann nicht ſagen, hier iſt mein Ich, ſondern nur, ich knüpfe dieſen Gedanken an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. Daſeyn, Ich und Selbſtbewuſstſeyn.

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II Abſchn. §. 16. 131 —§. 17. 136. ff. —§. 8. 139 ff. — § 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

σχεσις, *reſpectus*, *rapport*.

1. Die logiſche Beziehung (*reſpectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältniſſe gegen einander ſtehen, ſo kann das eine Glied des Verhältniſſes als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heiſst die Quelle des Verhältniſſes (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das Abgeleitete (*ſubjectum relationis*). Die Vorſtellung nun, daſs ein Begriff die Quelle des andern iſt, heiſst die Beziehung; das Seyn, oder die Poſition der Beziehung, iſt nichts als der Verbindungsbegriff (iſt, oder iſt nicht) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt alſo bloſs ein Urtheil (S. II. 162.) Wenn ich ſage, Gott iſt allmächtig, ſo wird gedacht, daſs in Gott die Allmacht iſt, und dieſe Vorſtellung heiſst eine Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht. Gott iſt

hier der Grund der Vorstellung, dafs er allmächtig ist. Es wird alfo hier weiter nichts gefetzt, als dafs die Allmacht ein Merkmal Gottes ist, wodurch blofs ein Urtheil entfpringt. Ob Gott fei, das ist, abfolute gefetzt fei, oder exiftire, das ist in diefer logifchen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch diefes logifche Seyn ganz richtig felbft bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza ift unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiftirendes, das Subject müfste denn fchon als exiftirend vorausgefetzt werden. Der Satz: Gott ist allmächtig, mufs z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Dafeyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl verftehet, was der Begriff Gottes fagen will. Das Uebrige vom Verhältniffe f. im Artikel Analogie.

2. Die metaphyfifche Beziehung. Wenn zwei Gegenftände, oder eine Vorftellung und der Gegenftand, den fie vorftellt, im metaphyfifchen Verhältniffe gegen einander ftehen, und fo das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern ist, fo heifst die Vorftellung von diefem Verhältniffe die metaphyfifche Beziehung (*refpectus metaphyficus*).

Die Beziehung ist *a priori*, wenn fie *a priori* erkannt wird, empirifch, wenn fie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transfcendental, wenn fie Erkenntniffe *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenftand die Vorftellung möglich macht, d. h. erft ein Gegenftand mir vorkommen mufs, ehe ich mir ihn vorftellen kann, fo ist der Gegenftand die Quelle der Vorftellung, und die Vorftellung diefes Verhältniffes eine empirifche Beziehung. Wenn hingegen eine Vorftellung den Gegenftand allein möglich macht, d. h. der Gegenftand nicht als folcher vorhanden feyn würde, wenn ich nicht gewiffe Vorftellungen hätte, fo ist die Vorftellung die nothwendige Quelle des Gegenftandes, und die Vorftellung diefes Verhältniffes eine Beziehung *a priori*. Ist der Gegenftand felbft etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, ſo iſt die Beziehung transſcendental, weil ſie erklärt, wie ein Gegenſtand *a priori* möglich ſei. Empiriſche Anſchauungen beziehen ſich auf Erſcheinungen, reine Anſchauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heiſst alſo: Erſcheinungen und Formen der Sinnlichkeit ſind die Quellen jener Anſchauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenſtand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenſtand)

I. für die theoretiſche Vernunft.

a. Anſchauungen. Kant ſagt nehmlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkenntniſs auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch diejenige (Art), wodurch ſie ſich auf dieſelben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anſchauung.“ Er will damit ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntniſs vom Gegenſtande, als ſeiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorſtellen kann, daſs der Gegenſtand die Quelle einer Erkenntniſs ſei. Ich kann z. B. über einen Gegenſtand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollſtändigen Begriff von ihm zu machen, und da entſtehet denn eine mittelbare Erkenntniſs des Gegenſtandes in mir; aber ich kann auch nur bloſs meine Aufmerkſamkeit unmittelbar auf den Gegenſtand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, ſo entſtehet aus dem Gegenſtande eine unmittelbare Vorſtellung deſſelben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verſtande weiter vom Gegenſtande unterſcheiden können*). Und dieſe Vorſtellung nennen wir nun in Beziehung auf unſer Subject, d. h. wenn wir unſer

*) Nehmlich nicht bloſs logiſch, ſondern reell. Denn logiſch könnte ich mir z. B. das Hirngeſpinſt machen, es gebe noch ein Ding an ſich, das gerade ſo ſei, wie die Anſchauung, und das ſei der wahre Gegenſtand.

Subject als die Quelle deſſelben anſehen, eine Anſchauung; in Beziehung aber darauf, daſs wir doch nicht Urheber des Stoffs ſind, den wir in der Anſchauung empfinden, d. i. daſs ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir ſinnlich wahrnehmen, iſt, den Gegenſtand. Anſchauungen beziehen ſich unmittelbar auf den Gegenſtand, heiſst alſo, wenn der Verſtand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenſtand nennen, und dieſe Einheit hat einen ſolchen Inhalt, daſs unſre Sinne davon afficirt werden, ſo wird dieſe Einheit nicht bloſs gedacht, ſondern auch ſinnlich vorgeſtellt oder angeſchauet, und der Gegenſtand iſt durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer ſinnlichen Vorſtellung im Gemüth, welche Anſchauung heiſst. Es iſt dann eine unerklärbare Wechſelwirkung zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verſtande gedachten Einheit afficirt, und dieſe Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verſtand gleichſam zu der Vorſtellung der Einheit, die wir Gegenſtand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſst empiriſch (C. 34.). Empfindung iſt nehmlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenſtand, und alſo dasjenige, was da macht, daſs wir den Gegenſtand als den Grund der Anſchauung anſehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anſchauung weg, ſo gehet darum doch noch nicht die ganze Anſchauung verloren, ſondern es bleibt noch eine Anſchauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieſer Raum oder dieſe Zeit, die nun von aller Empfindung leer iſt, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorſtellen, aber doch mit aller Anſtrengung derſelben nicht, mit dem Gegenſtande ſelbſt, wegdenken kann, heiſst die reine Anſchauung (ſ. Anſchauung 8.).

b. Begriffe. Kant ſagt (C. 33.): Alles Denken muſs ſich, es ſei geradezu (*directe*), oder im Umſchweiſe (*indirecte*), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf

Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann (s. Anschauung, 7.). Alles Denken bezieht sich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anschauung, und durch sie (mittelbar) auf den Gegenstand, heisst: der Grund unsers Denkens ist die Anschauung, denn sie liefert uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, nicht nur die Wirklichkeit eines Gegenstandes, sondern auch die Beschaffenheit desselben, durch gewisse Merkmale, welche die Begriffe von dem in der Anschauung befindlichen Stoffe sind, zu erkennen.

II. für die practische Vernunft.

a. Practische Gesetze. Kant sagt (P. 38): Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben. Practische Gesetze beziehen sich auf den Willen, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Willen. Wäre nehmlich kein Wille vorhanden, so wäre es gar nicht einmal möglich, uns practische Gesetze vorzustellen. Practische Gesetze sind nehmlich solche, die für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig erkannt werden. Der Gegenstand also, der da macht, dass ich sagen kann, es sind practische Grundsätze, in mir ist nicht die Handlung, die ich verrichte, sondern dass ich den Willen habe, nach diesen practischen Grundsätzen zu handeln, unangesehen dessen, was daraus für Folgen entstehen, oder was ich damit ausrichte.

b. Postulate. Kant sagt (P. 238.): Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniss nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmassen konnte. Postulate haben Beziehung aufs Practische, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit im Practischen. Wüssten wir nehmlich von keinem Sit-

tengefetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rücksicht auf das, was dadurch bewirkt wird, fo wären auch die Poftulate nicht möglich. Poftulate find nehmlich Sätze, die von demjenigen, der das Sittengefetz blofs um deffelben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorausgefetzt werden müffen, und die alle die Exiftenz der Gegenftände gewiffer Vernunftbegriffe ausfagen, welche die Vernunft, wenn fie auf Erkenntnifs ausgehet, nur als Regeln des Forfchens vorfchreibt, welche fie aber, wenn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden nothwendig vorausfetzen mufs. Ein folches Poftulat ift der Satz: es ift ein Gott. Diefer Satz bezieht fich auf das nothwendige Streben nach dem höchften Gut. Die Vernunft fordert, ich foll das Sittengefetz auf das vollkommenfte erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückfeligkeit trachten, doch fie der Erfüllung des Sittengefetzes nachfetzen, und unter der Bedingung erwarten und darnach ftreben, dafs ich fittlich gut bin. Dann mufs meine und der finnlichen Welt Befchaffenheit und Regierung darnach eingerichtet feyn, folglich von einem verftändigen Urheber abhängen. Wer alfo wirklich nach dem höchften Gut ftrebt, beweifet fchon durch diefe Gefinnung, die er hat, dafs er an Gott glaubt, weil diefes nicht anders möglich ift. Folglich giebt das Poftulat, es ift ein Gott, weil es ein aus dem practifchen Gefetze nothwendig Abgeleitetes (*fubjectum relationis neceffarium*) ift, der Idee Gott, die auch die fpeculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologifchen Nachforfchungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Dafeyns Gottes beruhet nicht blofs auf einem fubjectiven moralifchen Intereffe, fondern auf einem Gefetze, das zwar fubjectiv aus der Vernunft entfpringt, aber wegen feiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Wefen gültig ift. Daher nun auch dasjenige, was diefes Gefetz als nothwendig vorausfetzt, im Felde des Practifchen, des fittlichen Handelns und Hoffens, eben fo gültig feyn mufs, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, f. Gegenftand.

Die Scholaftiker nennen das Verhältnifs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*refpectus*). Es ift zwifchen beiden Begriffen der Unterfchied, dafs das Verhältnifs die Beftimmung einer Vorftellung durch die andre ift, die Beziehung hingegen die Vorftellung davon, dafs eine Vorftellung die Quelle der andern ift. Das Verhältnifs ift alfo das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältniffe vorftelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterfchaft (*paternitas*) ift ein Verhältnifsbegriff, nehmlich der vom Verhältniffe des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber fage, der Begriff Vater bezieht fich auf den Begriff Sohn, fo heifst das, ich ftelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, fo könnte auch kein Vater (nehmlich eines Sohnes) feyn. Und umgekehrt ift Sohnfchaft ein Verhältnifsbegriff, nehmlich der des Verhältniffes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht fich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn ift. Wäre kein Vater, fo wäre auch kein Sohn. Hier ift alfo eine wechfelfeitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniffes, die in einer folchen Beziehung ftehen, heifsen Correlata.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptft. I. Abfchn. § 14. S. 125.

Deff. Critik der pract. Vern. I Th. I B. I. Hauptft. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptft. VI. S. 238.

Bild,

εἰδωλον, τυπος, *imago*, *fpecies vifibilis*, *figura*, *fimulacrum*, *effigies*, *imago*, *image*, ift in der kritifchen Philofophie eine finnliche Anfchauung zu einem Begriffe, welche die empirifche Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Puncte hintereinander fetze, ... , fo ift diefes ein Bild von dem Begriff, den ich mir von der Zahl fünf denken mufs. Soll ich

mir aber eine grofse Zahl, z. B. taufend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, fondern finnlich vorftellen, fo kann das nicht durch ein Bild gefchehen; denn taufend würde ich mir zwar durch taufend Puncte abbilden können, aber ich würde diefe Menge von Puncten nicht überfehen und fie mit meinem Begriff von taufend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beftimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns taufend, oder eine Zahl überhaupt denken, fo bemühet fich die Einbildungskraft, fich diefes in einem Bilde vorzuftellen. Die Vorftellung von diefem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff fein Bild zu verfchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild find alfo fehr von einander verfchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, fo ftellt fich meine Einbildungskraft denfelben durch ein Schema dar, denn fie kömmt niemals damit zu Stande, fo fehr fie fich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beftimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anfchaulichen Erkenntnifs eines Triangels verhelfen will, fo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das ift ein Bild. Allein diefes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, fondern einen gewiffen Triangel, nehmlich entweder einen fpitz- oder recht- oder ftumpfwinklichten, von beftimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher fage: fiehe, das ift ein Triangel, fo mufs ich ftets hinzufetzen, du mufst nehmlich jetzt nicht darauf fehen, dafs diefe Seiten fo lang, diefe Winkel fo grofs find, und beide ein gewiffes Verhältnifs zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröfser oder kleiner feyn, und ein anderes Verhältnifs zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich diefe Beftimmungen auch in der Zeichnung weglaffen follte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein mufs dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, f. Schema.

3. Das Bild ift ein Product des empirifchen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nehmlich von einem gewiffen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, fo mufs ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich diefes Bild erzeugen, oder mir den Begriff finnlich darftellen kann. Die Wirkung eines folchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugnifs deffelben. Das Vermögen aber, welches ein folches Bild in uns erzeuget, ift die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ift nehmlich das Vermögen, Anfchauungen hervorzubringen, welche entweder folche Anfchauungen feyn können, die man von einem Gegenftande fchon einmal erhalten hat, und deren Gegenftand uns nicht wirklich gegenwärtig ift, dann heifst fie die reproductive (aus dem Gedächtniffe wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es find folche Anfchauungen, deren Gegenftand uns wirklich gegenwärtig ift, oder die doch blofs nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann ift es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* feyn, wenn fie z. B. Schemate erzeugt, das ift etwas, was in keiner Erfahrung zu finden ift; oder empirifch, wenn fie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Puncte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröfsen (*quantorum*) vor dem äufsern Sinne ift der Raum; aller Gegenftände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, f. Raum und Zeit. Wenn ich mir nehmlich eine Gröfse finnlich darftellen will, die ich äufserlich anfchauen kann, fo ftelle ich mir den Raum vor, den fie einnehmen würde. Kant nennt diefen Raum das reine Bild, weil es, fo wie auch die Zeit, ein Bild eigner Art ift, nehmlich ein folches, das zwar als Bild empirifch dargeftellt werden kann, indem jeder äufsere Gegenftand im Raume

iſt, aber doch das eigene hat, daſs es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muſs, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, ſondern gefüllt iſt, und alſo nicht bloſs die Gröſse abbildet. Eben ſo iſt nun die Zeit das reine Bild aller Gröſsen vor dem innern Sinne, das heiſst, der Gröſſen aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Gröſse eines ſinnlichen Gegenſtandes ſinnlich darſtellen will, ſo kann ich das dadurch, daſs ich mir die Zeit vorſtelle, in der ich die Theile dieſes Gegenſtandes, mit einem beſtimmten Grad der Geſchwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunſt,

ſtatuaria, *ſtatuaire*. Die Kunſt, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, körperlich darſtellt (M. II. 714. a).

1. Dieſe Kunſt macht nebſt der Baukunſt die Plaſtik aus. Die Plaſtik (*ars plaſtica*) iſt diejenige bildende Kunſt, welche Sinnenwahrheit vorſtellt. Die Bildhauerkunſt führt aber mit Recht den Namen einer Kunſt, denn ſie hat alle Kennzeichen derſelben.

a) iſt das, was ſie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines ſolchen Werks Geſchicklichkeit; es iſt nicht genug, daſs man weiſs, wie es gemacht wird, man muſs es auch machen können;

c) iſt ſie kein Handwerk, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die nur gelingen kann, wenn ſie dem, der ſich mit derſelben beſchäftigt für ſich ſelbſt (ohne alle Rückſicht auf einen Lohn) angenehm iſt, ſ. Kunſt.

2. Dieſe Kunſt ſtellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, ſie macht z. B. Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunſt auf

einer Fläche, ſondern ſo, daſs das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie ſtellt endlich die Begriffe von Dingen ſo körperlich dar, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten. Die Bildhauerkunſt ſtellt nehmlich, als ſchöne Kunſt, die Begriffe der Dinge immer ſchön dar, ſelbſt dann, wenn ſie in der Natur häſslich ſind, ſ. ſchöne Kunſt. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur ſo nahe kommen, daſs an denſelben Kunſt und Natur beinahe verwechſelt werden, ſo idealiſirt ſie dennoch, oder verſchönert die Gegenſtände der Natur, die ſie abbildet, auf irgend eine Weiſe nach einem Ideal, das die Kunſt dem Naturgegenſtande, den ſie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat ſie die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und ſie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So ſtellt ſie den Tod unter dem Bilde eines ſchönen Genius mit geſenkter und erloſchener Fackel dar. So bildet ſie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römiſchen Kriegsgottes Mars in voller Rüſtung ab. Dies iſt alſo eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erſt noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunſt nimmt bei ihren Werken immer Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit, d. h. darauf, daſs ſie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der ſie anſchauet. Ihre Hauptabſicht iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen, das heiſst, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzuſtellen. Ihr Product iſt ein Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll; als körperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

niſus formativus, *instinct formatrice*. Das Vermögen der Materie in einem organiſirten Körper, ihre beſtimmte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn ſie ja etwa verſtümmelt worden, wo möglich wieder herzuſtellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profeſſ. zu Göttingen und Königl. Groſsbrittan. Hofrath, hat, in ſeiner Schrift über den Bildungstrieb, über dieſen Trieb am meiſten geleiſtet, ſ. Epigeneſis. Seine Schrift kam zuerſt heraus Göttingen 1781, 8. Die neue ſchon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erſchien wieder vermehrt 1791, 8. (Meuſels gelehrtes Teutſchland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks ſelbſt erſchien der erſte Aufſatz des Verfaſſ. über den Bildungstrieb im Göttingſchen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abſchnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorſtellung der Lehre vom Bildungstriebe, ich hier vorlegen will.

I. Abſchnitt. Von den verſchiedenen Wegen, die man eingeſchlagen hat, zu einigem Aufſchluſſe über das Zeugungsgeſchäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung deſſen, was im Innern eines Geſchöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben ſoll, haben die Urenkel des erſten Menſchenpaares nach ſo langen Jahrtauſenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundloſe Hypotheſen über das Zeugungsgeſchäfte aus den Schriften ſeiner Vorgänger zuſammengeſtellt, ſie und alle nachherigen laſſen ſich auf die Epigeneſe und Evolution zurückführen. Die Epigeneſe lehrt, daſs der Zeugungsſtoff der Eltern zum neuen Geſchöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, daſs die gleich bei der Schöpfung erſchaffenen Keime ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln.

Die Evolution iſt nun wieder entweder Panſpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, daſs die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und ſich nicht eher entwickelten, bis ſie die Zeugungstheile eines ſchon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel ſchlagen könnten; oder die Einſchach-

telung, d. i. die Theorie, daſs die Keime gleich bei der erſten Schöpfung in einander geſchachtelt in die erſten Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Urſache eben ſo verborgen, als ihre Wirkung bekannt iſt. Condorcet ſagt in ſeiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, ſo endigte man damit, daſs man ſagte, es ſei ja was altes längſt bekanntes. Es müſste alſo nicht gut ſeyn, wenn ſich nicht auch zur Noth der ganze *niſus formatiuus* aus allen den Werken über die Zeugung, die ſeit 2000 Jahren geſchrieben, und nun zuſammen zu keiner kleinen Bibliothek angeſchwollen ſind, ſollte herausdeuten laſſen. Zumal da die *vis plaſtica* der Alten (beſonders der peripatetiſchen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *niſus formatiuus*, zu einem ſolchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein ſehr ſcharfſinniger Phyſiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis eſſentialis* nennt, und die ebenfalls auf den erſten Blic kmit dem *niſus formatiuus* vermengt werden könnte. Seine *vis eſſentialis* iſt aber bloſs das Requiſit zum Bildungstrieb, nehmlich die Kraft, wodurch die Nahrungsſäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinſchachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abſchnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entſcheidend die Präexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falſche Schluſs, daſs wenn Häute und Gefäſse mit einander continuiren, ſie auch von je zuſammen coexiſtirt haben müſsten. Eine ſolche Continuation

wollte aber Haller zwifchen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beifpiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schluffes, und die Blutgefäfse des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepfropft worden feyn. Swammerdam und Spallanzani halten eben fo den fchwarzen Punct im Frofchlaich für das in allen feinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröfchchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflöfung dazukäme, fich allerdings fo ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein folches Klümpchen aufser der Silberfolution eben fo ausfähe, als nachdem es fo eben unter diefelbe gebracht worden, fo müffe folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum exiftirt haben u. f. w. Man mufs fich fchämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren abfolutem Ungrund fich jedes gefunde, präjudizlofe und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben fich aber fogar geradezu auf Fälle berufen, wo fogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unfchuld, durch die unzeitige Entwickelung eines folchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachfen foll fogar einmal eine Müllersfrau mit einem fchwangeren Mädchen niedergekommen feyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt diefe und ähnliche Gefchichten, und fogar in Schmukkers vermifchten chirurgifchen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens befchrieben, in der man ftatt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach fetzt diefen Beobachtungen folche Beobachtungen entgegen, wo fich auch Mannsperfonen oder andre männliche Thiere in gefegneten Leibesumftänden befunden haben follen, als die mütterlichen Keimen geradezu widerfprechende und eben fo ftarke Autoritäten. In der Gefchichte der Königl. Aka-

demie der Wiſſenſchaften zu Paris wird erzählt, daſs ein Abbé mitten in einem Verſuche über das Zeugungsgeſchäfte ſehr zur Unzeit ſei unterbrochen worden, und daſs man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausſchneiden müſſen. In den *Philoſophical Tranſactions* wird erzählt, daſs ein männliches Windſpiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von ſich gegeben haben ſoll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* beſtätigen. Fr. *Ruyſch* erzählt, daſs ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuſs, verehrte, die dieſer nebſt vier vollkommenen Backzähnen und einem Knaul Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeſchnitten zu haben verſicherte. Doch ſolche Autoritäten beweiſen nichts. Das iſt nun das Hauptſächlichſte, was Blumenbach den berühmteſten Beweiſen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die ſinnlichſt entſcheidenden ausgegeben werden, entgegen zu ſetzen hat.

Dieſen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewieſene, Gegengründe bei. Es iſt eine in neuern Zeiten durchgehends beſtätigte Erfahrung, daſs ſich auch dem bewaffneten Auge nie ſogleich, ſondern immer erſt eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erſte Spur des neuempfangenen Menſchen, oder Thiers, oder Gewächſes zeigt. Kein vorſichtiger und zuverläſſiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerſchaft einen menſchlichen Embryo, oder im bebrüteten Hünerei in den erſten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens geſehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entſtehung und Ausbildung ganz zufälligerweiſe neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht exiſtirender, organiſcher Theile mit der Einſchachtelungshypotheſe zuſammen reimen? Das Kind einer Frau iſt z. B. in einer der beiden Fallopiſchen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöle der Mutter. Sogleich ergieſst die Natur eine Menge plaſtiſcher Lymphe, die ſich zu deutlich organiſirten

Häuten und Blutgefäſsen bildet, die doch wohl ſchwerlich im vermeinten Keime ſchon präexiſtirt haben können. Ein Menſch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält ſich bei der Heilung nicht ruhig, ſo daſs die Natur den Bruch nicht wie ſonſt durch eine Beinſchwiele zuſammen leimen kann. Sie bildet daher gleichſam einen zweiten Ellenbogen, der für ſich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in ſelbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Waſſerkopf, die Natur ſprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwiſchenräume zwiſchen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnſchale, die zu Zwickelbeinchen werden, dieſe gefährlichen Lücken möglichſt ausfüllen, und die Hirnſchale ſchlieſsen helfen, aber wohl ſchwerlich im Keime präformirt geweſen ſeyn können. Können nun vollkommene beſondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organiſche Häute mit eben ſo neuen Blutgefäſsen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken iſt, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einſchachtelungshypotheſe? Allein auch ſelbſt die Erſcheinungen bei Zeugung der Baſtarde widerſprechen allen Begriffen von Präexiſtens eines präformirten Keims ſchlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeſchaffen. Die Gönner der Evolution geſtehen auch daher dem männlichen Zeugungsſtoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den ſchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein dieſe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichſam vertilgen und in eine andere umſchaffen, wozu braucht denn alſo der Keim präformirt zu ſeyn?

III. Abſchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beſtimmung einiger Geſetze deſſelben. Es iſt keins der geringſten Argumente zum Erweis des Bildungstrie-

bes in den organiſirten Reichen, daſs auch im unorganiſchen die Spuren von bildenden Kräften ſo unverkennbar und ſo allgemein ſind; nehmlich von bildenden Kräften, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*niſus formativus*), in dem Sinne, den dieſes Wort in der gegenwärtigen Unterſuchung bezeichnet, denn der iſt eine Lebenskraft, und folglich als ſolche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewiſſe metalliſche Cryſtalliſationen, die in ihrer äuſsern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewiſſen organiſchen Körpern haben, daſs ſie ein fügliches Bild geben, um die Vorſtellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene ſogenannte Farnkrautſilber zwiſchen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeſchreiblich ſaubere moosförmige Stückmeſſing, ſo wie es ſich nach dem erſten Guſſe auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein ſinnlicheres Mittel, ſich das Daſeyn und die Wirkſamkeit des Bildungstriebes anſchaulich zu machen, als die präjudizloſe Beobachtung der Generation, oder Entſtehung und Fortpflanzung, ſolcher organiſirten Körper, die mit einer ganz anſehnlichen Gröſse ein ſchnelles, ſo zu ſagen zuſehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchſichtige Textur verbinden. Ein Beiſpiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweiſe der Brunnenconferve (*conferva fontinalis*, *Linn.*). Das ganze Gewächs beſteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tauſenden dicht neben einander ſtehen. Die Spitzen der Fäden ſchwellen zu kleinen Knöpfchen an, die ſich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entſtehung der erſten Spur dieſes Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der ſtärkſten Vergröſserung und im helleſten Lichte iſt in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Geſcht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äuſserſt feine, kaum merkliche äuſsere Haut umſchloſſen wird. Nun iſt aber bei aller dieſer untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn ſie auch ſchon ſich in dem Schlamm angeſetzt haben, nicht eine Spur eines ſolchen als Keim eingewikkelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, ſo ſchwillt bloſs eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in dieſer durchſichtigen kleinen Geſchwulſt wird gleichſam unter unſern Augen zuerſt der cylindriſche Leib des jungen Polypen und dann auch ſeine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an ſo einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und ſich überdem von dem im vorigen Abſchnitt erwieſenen Ungrund der ſo deciſiv behaupteten Präexiſtenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewiſs das Zeugungsgeſchäfte der ſogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexiſtenz eingeſchachtelter präformirter Keime, ſondern von einem Bildungstriebe, der das neue Geſchöpf aus dem ungeformten Zeugungsſtoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgeſchäfts ſelbſt, zum Erweis des Bildungstriebes, geſagt worden, erhält aber nun vollends ein neues groſses Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction iſt nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, muſs ſicher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verſtümmelten Armpolypen ſieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verſtümmelten Geſchöpfe ſo bald als möglich ſeine beſtimmte Bildung wieder zu erſetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich ſchon durch die Nahrungsmittel ſattſamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder geſammlet ſeyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypotheſe, daſs die in allen Theilen jedes Polypen zerſtreueten Keime ſo lange eingewickelt und im erſtarrenden Todesſchlaf auf Reſerve liegen ſollen, bis ſie

nach der Phantasie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwikkelung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verstümmelte halbe Polypen verschiedener Art im Boden eines Spitzglases an einander bringt, so heilen sie bekanntlich zusammen, und stellen dann eine aus verschiedenen Thiergattungen zusammengesetzte Gruppe vor. Nun hätten sich aber in diesem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verstümmelten Polypen neue Keime entwickeln müssen, allein dieses erfolgte nicht, jede dieser beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beschriebene Weise, zu einem besondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeschlitzter Polype rollt sich entweder wieder in seine vorige Gestalt zusammen, oder es bildet sich nach und nach in seinem Innern eine neue Bauchhöle. Es braucht also gar kein neuer Stoff erzeugt, sondern nur die zerstörte Bildung wieder hergestellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein grosses Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Hasen beschrieben, dem die Natur den abgeschossenen Vorderfuss, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigstens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmäsige Knochenmasse zu ersetzen gesucht hatte. Einige solche Phänomene können sogar die Wirkungsart dieser wichtigen Lebenskraft und gleichsam folgende Gesetze derselben näher bestimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organisirten Körper im umgekehrten Verhältnisse.

II. Wiederum ist dieser frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich stärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organisirten Körpers ist der Bildungstrieb bei manchen derselben von einer festern, bestimmtern Wirksamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von seiner bestimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organischer Körper die für eine andre Art bestimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben so merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes ist, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Geschlecht mehr oder weniger von der Gestalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht blofs, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, sondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, so entstehen eigentlich sogenannte Mifsgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.
Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm ist vorstehender Artikel ein vollständiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιείκεια,*) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanspruche genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beispiele.

a. Gesetzt, es sei Jemand mit Andern eine Maskopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, dafs sie eine gewisse Summe zusammenlegen, damit gemeinschaftlich handeln, und den Vortheil unter sich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch diesen Vertrag vollzogen, aber jener habe

*) Von εἴκειν nachgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, dass die Gesellschaft ihm seine Mühe und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als dass ein Jeder gleich viel Capital herschiessen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil geniessen solle. Dass einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heisse Billigkeit.

b. Gesetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermiethet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat; als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so dass der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, dass der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Dass das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Ausspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht beſtimmt ſind; ein ſolches Recht aber heiſse Billigkeit, welches nicht wie das ſtrenge Recht laut den Ausſpruch thut, ſondern eine ſtumme Gottheit ſei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig ſei, wer die Ausübung ſeiner Rechte ſeinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieſes aber geſchehen entweder ethiſch, d. h. ſo daſs es ſich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder ſeine unvollkommene Pflichten, ſeine Rechte auszuüben, um ſtets moraliſch gut zu ſeyn, oder, es kann geſchehen juridiſch, d. h. er kann, ohne alle Rückſicht auf ethiſche Geſinnung, bloſs ſo handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn ſie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äuſserlich geboten, durch ein bürgerliches Geſetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde ſeiner Forderung aufruft; hingegen iſt, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloſs an die ethiſche Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch ſagen: Billigkeit iſt diejenige Beſchaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die ſich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder deſſen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B iſt z. B. dem A eine Summe Geldes ſchuldig, er iſt aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniſs ſetzen zu laſſen, wodurch dieſer aber noch unglücklicher, und ſeine Familie ganz hülflos werden würde. Es iſt daher die unvollkommene ethiſche Pflicht des A, von ſeinem Recht abzuſtehen. Allein eine ethiſche Pflicht iſt keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet ſich mit ſeiner Forderung (A möchte ihn nicht feſtſetzen laſſen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er sonst mit seiner Familie gänzlich ruinirt sei) an eine unvollkommene juridische Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht so billig handelt.

3. Allein, könnte man sagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, daſs die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen ist? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht so begehren, als sei es ein Muſs, daſs seinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wissen, ob auch die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derselbe bei Gelde sei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren sollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht setzen zu lassen, darf fordern, obwohl nicht so, als sei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weiſs, daſs die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen der Andere seine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben sollte. Denn man wird gewiſs nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weiſs, er kann von seinem Recht nachlassen, wenn er nur will. Folglich wendet sich der Fordernde in diesem Fall nicht an die Gunst des Andern, auch nicht bloſs an sein Gewissen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äuſsern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entscheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen stehet, da er dazu da ist, für das strenge Recht, das sich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausspruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet sich eigentlich an den Richterstuhl der Menschlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht ſpricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung iſt alſo gleichſam der Uebergang, die gemeinſchaftliche Grenze zwiſchen dem Rechtsanſpruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die ſie ſich gründet, iſt keine vollkommene Pflicht, ſonſt wäre die Forderung nicht Billigkeit, ſondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, ſonſt ſetzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, ſondern bloſs Gütigkeit voraus. Und ſo iſt die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwiſchen Recht und Güte. In ſo fern der Schuldner kein ſtrenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger ſoll ihn nicht ſetzen laſſen, in ſo fern iſt es Güte von dem letztern, wenn er dieſem Verlangen Gehör giebt; in ſo fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger ſagen kann, es iſt dir, obwohl nicht juridiſche, dennoch Pflicht der Menſchlichkeit, daſs du mich nicht ſetzen laſſeſt, nimmt dieſe Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung iſt mit einer Art von Recht verbunden. Denn ſtünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, daſs der Schuldner bezahlen muſs, weil ſonſt die Möglichkeit des Borgens und Leihens ſelbſt wegfiele, und alſo ein Geſetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger ſchützt, ſich ſelbſt widerſpräche, ſo müſste ſogar der Richter für den Schuldner ſprechen.*) Und ſo hoffe ich mit Kant vollkommen zuſammen zu ſtimmen, welcher ſagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fuſst ſich auf ſein Recht, nur daſs ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel oder auf welche

*) *Ad juſtitiam refertur aequitas. Officium illius eſt, jure noſtro non ſtricte ſemper uti, ſed quando metus eſt, ne rigida juris exactione alteri injuriam ſimus facturi, ultro de jure noſtro cedere. Munera ejus duo ſunt. Unum, cum quid juſte ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus, praecipue ſi circumſtantiae quaedam rigorem illum diſſuadeant: uti ſi quis vir honeſtus et pauper nobis debitor ſit, atque impraeſentiarum facultate ſolven-*

Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne.“ Daſs es dem Richter an dieſen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, daſs hier nur eine unvollkommene Pflicht iſt, auf die derjenige fuſset, welcher die Anſprüche der Billigkeit macht. Nun weiſs der Richter recht gut, daſs auch die Bedingungen da ſind, welche entſcheiden, daſs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern ſei, zu thun, was der auf Billigkeit Fuſsende fordert. Aber der Richter muſs das ſtrenge Recht ſchützen, und er kann alſo für die Forderungen, die an entſchiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das ſich darauf gründende Recht, entgegen ſtehet. In dem Beiſpiele 1, a. kann alſo der Richter nicht nach Billigkeit entſcheiden; denn ſonſt wäre das ſtrenge Recht verletzt, und aller Contract umſonſt. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und ſein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch ſollte die Geſellſchaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus Billigkeit den Schaden vergüten, d. h. ſie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, ſondern es iſt noch mehr als bloſse (moraliſche) Güte, die ſie dazu nöthigt, indem hier entſchiedene Pflicht iſt, die Geſellſchaft würde ſonſt offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, daſs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

di ſit deſtitutus, ne pignus ab ipſo exigamus, quo carere nequit: ſic Deut. 24 6. Alterum, ut ſi a nobis quippiam exigatur, quod jure exigi negare non poſſumus, etiamſi ſpecie quadam juris ſingulari nos tueri poſſimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, ſed ultro jure noſtro cedamus. Si graves ſint rationes, cur jure iſto, quod praetendere poſſumus, uti non debeamus, ut ſi immunitatibus quibusdam donati ſimus, aequitas exigit, ne tempore neceſſitatis, quando ſalus reipublicae operam noſtram expoſcit, illius immunitatis privilegio patriae neceſſitati nos ſubducamus. Limborch Theol. Chriſt. lib. V. c. XXXVIII. 21. 22.

iſt. Und da ſage ich, es iſt Billigkeit, weil nach dem Contract die Geſellſchaft nicht auf den Verluſt Rückſicht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht bloſse Güte ſeyn kann, dem Andern ſein Eigenthum zu erſetzen, das um des Vortheils der ganzen Geſellſchaft willen zugeſetzt ward. In dem Beiſpiele 1, b. ſpricht die Stimme der Menſchheit laut genug, es iſt nicht bloſs Güte, wenn du dem Hausdiener ſo viel giebſt, als er ſich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schlieſsung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es iſt auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllſt, wenn du ſo handelſt, denn es liegt kein Widerſpruch darin, daſs die Maxime, einen ſolchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Geſetz werde. Indeſſen kannſt du doch an der Stelle des Bedienten ein ſolches allgemeines Geſetz nicht wollen, es iſt alſo eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einſieht, daſs du zu derſelben verpflichtet biſt, zu deren Erfüllung dich aber bloſs (juridiſch) die dir ſonſt lohnende Verachtung deiner Mitmenſchen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, daſs ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerſpruch in ſich ſchlieſse. Weil, nach Kant, es immer an den Beſtimmungen fehlt, nach welchen der Richter ſprechen ſoll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht ſprechen kann, da er eben dazu da iſt, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu ſprechen*).

*) Der Ausſpruch des Richters nach Billigkeit iſt einer imaginären Gröſse $\sqrt{-1}$ gleich. Denn bei dieſer ſoll die Wurzel weder poſitiv noch negativ ſeyn; ſondern wenn das Poſitive mit dem Negativen multiplicirt $(+q. - b)$, und daraus die Wurzel gezogen werden ſoll, ſo verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Poſitive und Negative der Gröſse) ſolle die Beſchaffenheit des Quantitativen (daſs eine Gröſse gefunden werden kann, die mit ſich ſelbſt multiplicirt die

Nur da, ſagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für ſeine Perſon diſponiren kann, darf und ſoll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier iſt der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, ſondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das ſollen hier bezeichnet alſo keinen juridiſchen Zwang. Aus dem Beiſpiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienſte erlitten haben, und den ſie zu vergüten angeflehet wird, ſelber trägt, ob ſie gleich nach dem ſtrengen Recht, dieſen Ausſpruch, unter der Vorſchützung, daſs ſie (die den Schaden erlitten haben) ſolche (Dienſte) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweiſen könnte." Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiſet, daſs er hier ſelbſt daran dachte, daſs nicht Rechtspflicht ſondern Gunſt, in juridiſcher Rückſicht, die Krone beſtimmen könne, den Schaden zu erſetzen. Allein die Krone iſt hier auch gar nicht Richter, ſondern Partei, gegen die jeder Unterthan ſein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei iſt, muſs durchfechten können, welcher indeſſen freilich nicht nach Billigkeit ſprechen kann, ſondern, wenn die Krone nicht erſetzen will, den Kläger nach dem ſtrengen Recht abweiſen muſs (K. XL.).

gegegene Gröſse gebe) annehmen; es ſoll nehmlich diejenige Beſchaffenheit der Gröſse entſtehen, daſs ſie weder poſitiv noch negativ ſei, ſondern von der Qualität, daſs wenn die Gröſse mit ſich ſelbſt multiplicirt werde, jene Qualität die Beſchaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das iſt unmöglich, denn es hieſse nichts anders als, es ſolle die Qualität wie eine Quantität beſtimmt werden, woraus folglich etwas entſtehen müſste, was weder Qualität (+ oder −) noch Quantität wäre, welches ein Unding iſt. Eben ſo iſt es mit dem Ausſpruch des Richters nach Billigkeit. Er ſoll das ſtricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entſchiedenen Pflicht ſo verbinden, daſs weder ein Rechtsausſpruch (nach dem ſtrengen Recht), noch eine bloſse Bitte, ſondern ein Billigkeitsausſpruch herauskomme, d. i. ein ſolcher Ausſpruch, der Niemanden in ſeinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausſpruch ein Unding iſt.

6. Ich habe (Gr. 85.) geſagt, der Satz: *ſummum jus ſumma injuria*, das gröſste Recht iſt oft das gröſste Unrecht, heiſse ſoviel als: ein Recht iſt oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant beſtätigt es, daſs dieſer Satz der Sinnſpruch oder das Dictum der Billigkeit ſei, und ſetzt ſehr richtig hinzu, daſs dieſem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelſen ſei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber ſagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine bloſse Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, ſetzt er hinzu, vor das Gewiſſensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müſſe. Allein wenn die Billigkeitsforderung bloſs vor das Gewiſſensgericht gehörte, ſo wäre es bloſs Güte, ihr zu genügen; der Fordernde ſagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entſcheiden, ob es nicht unbillig ſei, u. ſ. w. Folglich beruhet die Forderung nicht bloſs auf ſubjectiven, ſondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rückſicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort ἐπιείκεια kömmt vor Ap. Geſch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit überſetzt. Dieſe Bedeutung des Worts Gelindigkeit iſt aber jetzt veraltet, und es ſollte alſo Billigkeit dafür geſetzt werden. Eben ſo 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit ſtehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) iſt der Meinung, daſs in der erſten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit ſtehen könne. In 2 Kor. 10. 1. überſetzt die Vulgata das Wort ἐπιείκεια *modeſtia.* Hammond ſagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu ſeiner Paraphraſe über dieſe Stelle: ἐπιείκεια *vox eſt Philoſophi, quam ab eo mutuam ſumſerunt Jurisconſulti, et qua ſignificatur relaxatio juris, cum ſummum jus cum caritate conſentaneum non eſt.* Eben ſo erklärt er ſehr ſchön Jak. 3, 17, *ubi ſapientia, quae eſt deſurſum, dicitur* ἐπιεικής, *quae vox, cum ſequatur vocem* εἰρηνική, *pacifica, et aliis ſimilia ſignificantibus praemittatur, ita vertenda eſt, ut cum illis conſentiat, intelligendaque eſt remiſſio ſummi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli poſſit.*

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

Böſes,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böſes, κακὸν, *malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt etwas Böſes.

a. Einen Menſchen aus Rachſucht todt zu ſchlagen iſt ein Gegenſtand unſers Begehrungs- oder Verabſcheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabſcheuen; derjenige, der es thut, begehrte es, derjenige, der ſeine Rachſucht überwindet, und den Feind, den er in ſeiner Hand hat, leben läſst, verabſcheuet es.

b. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabſcheuungsvermögen nothwendiger Gegenſtand; denn wer es begehrt, der muſs Rachſucht fühlen, und die Befriedigung derſelben allem vorziehen; ob das nun in einem Menſchen ſo iſt, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil iſt auch möglich, das heiſst eben, es iſt zufällig. Allein für das Verabſcheuungsvermögen iſt es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenſtand. Iſt es zufällig, daſs es ein Menſch verabſcheuet, einen andern aus Rachſucht zu tödten, ſo beruhet dieſe Verabſcheuung auf ſeinen ſubjectiven Gefühlen, und er ſiehet es nicht für etwas Böſes, ſondern für etwas Widriges an. Iſt es ihm aber nothwendig, jene That zu verabſcheuen, ſo kann es entweder eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit ſeyn. Iſt es ihm phyſiſch nothwendig, ſo hieſse das, er könne nicht anders, ihm ſei die Freiheit nicht gelaſſen, es zu begehren oder zu verabſcheuen, er müſſe es verabſcheuen. Iſt es ihm moraliſch nothwendig, ſo heiſst das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Vernunft verabſcheuet, er ſoll

es verabscheuen. Denn diese sind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil sie in der Vernunft gegründet sind, *a priori* und folglich moralisch (d. i. unbeschadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft ist aber hier ein solches, das practisch ist, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen bestimmt, folglich ist es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieses Princip hiesse also:

Du sollst nie einen Menschen aus Rachsucht tödten.

Um zu erforschen, ob diese Regel auch ein Princip des Handelns oder moralischer Grundsatz ist, muss man erst nachsehen, ob er nothwendig ist. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, dass ich den Gegensatz:

Du sollst stets aus Rachsucht tödten,

als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem solchen Gesetze würde kein einziges moralisches Wesen am Leben bleiben, weil jeder Todtschlag aus Rachsucht einen neuen Todtschlag aus Rachsucht und so fort, bis alles todt wäre, nach sich ziehen würde; indem dem Gesetze gemäss jeder Todtschlag müsste gerächt werden. Ein solches Gesetz macht also das Subject des Gesetzes, das moralische Wesen selbst, unmöglich. In Arabien heisst das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, dass endlich einmal Friede gemacht, das heisst aber von der Allgemeinheit des Gesetzes: Tödte stets u. s. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzusehen, endlich anerkannt wird. Das Gesetz kann auch nicht heissen:

Du sollst zuweilen aus Rachsucht tödten,

weil dieses keine allgemeine, sondern nur besondere Regel oder eine blosse Maxime, und kein Gesetz oder practisches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachsucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du sollst nie, u. s. w. für sich, um seiner Rachsucht willen, eine Ausnahme, und ein solcher Todtschlag ist folglich ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du sollst nie aus Rachsucht tödten.

2. Wir fehen hieraus, dafs erft **durch** ein practifches Princip beftimmt werden mufs, was böfe ift, und nicht, wie man es fich gemeiniglich vorftellt, dafs man vorher beftimmen mufs, was böfe ift, um ein practifches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nehmlich zuerft beftimmt werden, was böfe ift, um einen Grundfatz des Handelns, oder ein Gefetz, darauf zu gründen, fo könnte das Böfe nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzufuchen. Das heifst aber, das Gefühl der Unluft mufs entfcheiden, was böfe ift, dann wäre aber das Böfe nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterfchieden. Es ift uns nehmlich nicht anders möglich, etwas zu verabfcheuen, als irgend warum. Verabfcheuen wir nun etwas nicht um des Gefetzes willen, um einem Gefetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Gefetz vorhergehen und beftimmen mufs, was verabfcheuet werden foll, oder was böfe ift: fo bleibt nur übrig, es darum zu verabfcheuen, weil es uns entweder an fich felbft, oder feiner Folgen wegen unangenehm ift, und uns eine Unluft verurfacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wiffen, was an fich felbft mit Unluft werde begleitet feyn, wenn wir noch nicht den Einflufs des Gegenftandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Alfo käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an fich felbft, böfe fei. Die Eigenfchaft des Subjects, welches die Quelle ift, aus der die Erfahrung, dafs etwas unangenehm fei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorftellung des Unangenehmen haben würden, ift das Gefühl der Unluft, eine finnliche Fähigkeit des Gemüths. Und fo würde an fich böfe nur fo viel heifsen, als das, was uns unmittelbar Unluft oder Schmerz verurfacht. Allein dann könnte man nicht fagen, dafs das für Jedermann böfe wäre, was es für einen Einzelnen ift. Für mich wäre es etwas Böfes, eine Kreutzfpinne anzufaffen, vor der ich einen unwillkührlichen Abfcheu habe, d. h. welche ich ohne die allergröfste Unluft, welche noch gröffer als körperlicher Schmerz feyn würde, nicht anfaf-

ſen könnte; für einen andern hingegen, der ſie mit Luſt iſst, wäre es etwas Gutes. Allein das iſt offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterſchied richtig andeutet, nach welchem das erſtere nicht böſe, ſondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, ſondern angenehm heiſst. Es müſste alſo durch Begriffe, die ſich Jedermann mittheilen laſſen, beurtheilt werden, was böſe ſey. Man müſste ſagen können, dieſes oder jenes iſt böſe, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böſe dasjenige, was eine Urſache des Unangenehmen iſt, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein das nennen wir ſchädlich, und böſe wäre dann ſo viel als ſchädlich. Folglich ſind die drei Begriffe unangenehm, ſchädlich, böſe ſo von einander unterſchieden:

a. unangenehm iſt, was nach einem bloſsen Gefühl unmittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſes Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unluſt fühlen willſt, ſo hüte dich dafür;

b. ſchädlich iſt, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willſt, ſo vermeide es;

c. böſe iſt, was nach einem moraliſchen Grundſatz verwerflich iſt, und ſich alſo auf einen Grundſatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du ſollſt nicht; das Böſe iſt alſo nicht der Grund eines ſolchen Grundſatzes, ſondern etwas wird erſt durch einen ſolchen Grundſatz böſe (P. 101. ff. 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder ſchädlich, oder keines von beiden ſeyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das phyſikaliſch-Böſe, und das eigentliche Böſe das moraliſch-Böſe genannt.

3. Die Formel: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali* (wir verabſcheuen nichts, als bloſs darum, weil es böſe iſt)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *sub ratione mali* oft einen der Philosophie sehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heissen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Missvergnügen, oder Schaden, verursacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche ist; und es kann auch heissen das Böse.

b. *sub ratione mali* kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als böse vor, wenn und weil wir es verabscheuen (verwerfen); aber auch: wir verabscheuen etwas darum, weil wir es uns als böse vorstellen. Im erstern Falle ist die Verabscheuung der Bestimmungsgrund des Objects als eines Bösen; im letzten Falle der Begriff des Bösen der Bestimmungsgrund des Verabscheuens (des Willens). Im erstern Sinne heisst also *sub ratione mali*, wir verabscheuen etwas unter der Idee des Bösen, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Verwerfen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehet (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutsche Sprache das Böse und das Uebel (Weh). Es sind aber zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böse derselben, oder unser Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabscheuen nichts als in Rücksicht auf unser Weh, so ist sie wenigstens noch sehr ungewiss, weil wir erst die Erfahrung zu Hülfe nehmen müssen, um zu untersuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder schädlich, d. i. mit Unlust oder Schmerz verknüpft seyn werde. Geben wir aber obige Formel so: wir verabscheuen nach Anweisung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabscheuen) nicht für böse halten, so ist der Satz ungezweifelt gewiss und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unsern Zustand der Unannehmlichkeit, das Böse aber auf den Willen, so fern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird. Das Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böse nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unlust, sondern darin, dafs ich eine Handlung gegen das Vernunftgesetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, dafs ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böse nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Person selbst. Wenn man daher sagt, das ist eine böse That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein böser Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann unangenehm, kann schädlich seyn, aber böse ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgesetz in diesem Fall als Maxime voraussetzen mufs. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was böse ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, dafs sie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine böse That oder Handlung, welches so viel heifst, als es ist böse, dafs ein Mensch so handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Theff. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Iak. 1, 13. 1 Pet 3, 9 in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Arges, bald nicht Gutes übersetzt.

6. Schmerz kann also nichts böses seyn, sondern ist ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böse seyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dafs du etwas Böses (κακο) seyst! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei, aber etwas Böses war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgesetz zu

übertreten, sondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10--12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Schädliches, bald Schaden übersetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böse nennen, muss also in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens seyn. Mithin ist es nicht genug, dass wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, dass es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein blosses Gefühl der Unlust vorhergehen muss, ehe wir es für böse erklären können. So ist es mit der Lüge, im Gegensatz mit der Wahrhaftigkeit, so mit der Gewaltthätigkeit im Gegensatz der Gerechtigkeit, so mit dem Todtschlag aus Rachsucht im Gegensatz mit der Ueberlassung der Ahndung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moralisch gut erklären muss. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten, z. B. sich ein Gewächs schneiden lässt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebehrden und Geschrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann sie für gut (dass nehmlich nun das Gewächs nicht grösser und unbequem oder entstellend werden, oder dass es ihm nun nicht an seiner Gesundheit und seinem Leben schaden könne, und dass die Operation, weil es Pflicht sei, Gesundheit und Leben zu erhalten, so weit es möglich ist, für ihn Pflicht, d. i. moralisch gut gewesen sei).

Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Uebel, aber Jedermann giebt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge. Man betrachtet nehmlich die

Schläge als die gerechte Vergeltung, geſetzt daſs ſie auch den, der ſie bekömmt, nicht beſſert, und ihm alſo nicht weiter nützlich iſt. Ja ſelbſt der, der ſie empfängt, muſs in ſeiner Vernunft erkennen, daſs ihm recht geſchehe, weil er die Proportion zwiſchen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht ſieht. Und ob es wohl unrecht iſt, daſs derjenige, der ihn durchprügelt, ſich ſelbſt Recht verſchafft, ſo iſt doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammniſs iſt, und eben darum die Prügel empfängt, ſ. Gut, Glückſeligkeit.

Böſe, radikales.

S. radikales Böſe.

Bornirt,

eingeſchränkt, *borné*, iſt derjenige, deſſen Talente zu keinem groſsen Gebrauche (vornehmlich dem intenſiven) zulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeſchränkten beſteht darin, daſs der Umfang und der Grad ſeines Erkenntniſsvermögens ſehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntniſs fähig iſt. Unter erweiterter Erkenntniſs iſt aber nicht bloſs eine Erkenntniſs von groſſem Umfange zu verſtehen, denn dieſe zu erlangen, dazu gehört nur ein extenſiver Gebrauch gewiſſer Erkenntniſsvermögen, z. B. des Gedächtniſſes. Sondern unter einer erweiterten Erkenntniſs iſt auch und hauptſächlich diejenige zu verſtehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entſpringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem, was man erkennt, und nicht bloſse Nachbeterei deſſelben; eigene Anwendung dieſer Ueberzeugung auf andre Gegenſtände u. ſ. w.

Ein bornirter Kopf kann alſo eine Menge Dinge im Gedächtniſs haben, aber er kann ſie nicht brauchen, als höchſtens dazu, ſie andern wieder ſo mitzutheilen, als

er sie empfangen hat. Er selbst sieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, sondern er versteht auch nicht einmal diese Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159,

Buch.

Βιβλος, βιβλιον, *liber*, *livre*. Eine Schrift, welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es ist hier gleichgültig, ob das Buch geschrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet ist, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunst alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet ist, wie durch die Buchdruckerkunst geschieht. Man kann auch sagen, ein Buch ist das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, sondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten ist. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferstich, als Porträt, oder ein Gypsabguss, als Büste einer bestimmten Person, oder das Gemälde, als wirkliche oder symbolische Vorstellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch ist ein stummes Werkzeug, im Gegensatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein solches lautes Werkzeug ist z. B. das Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer (S. III. 195. *)) Bei einem jeden Buche sind drei moralische Personen geschäftig, von welchen freilich auch zwei, oder auch alle drei in einer physischen Person vereinigt seyn können; sie sind der Schriftsteller, der Verleger, der Buchdrucker.

2. Der Schriftsteller, Verfasser, Autor (*autor)* ist der, welcher durch das Buch zu dem Publikum in seinem eigenen Namen spricht. Der Verleger (*bibliopola)* ist der, welcher durch das Buch zu dem Publi-

*) Z. B. Luk. 4, 17. Mark. 12. 26. u. s. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) spricht; denn er ist es, der die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum überliefert, also durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht sagen, der Verleger spricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftsteller hat ja selbst seine Gedanken niedergeschrieben, der Verleger ist ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen seines Clienten spricht. Allein das macht hier keinen Unterschied, der Verleger ist immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftsteller oder der Verleger mag sie niederschreiben. Der Verleger sagt gleichsam zum Publikum: durch mich läſst ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den seine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Lesen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menschen die Rhapsodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten sie dem horchenden Publikum mit. Diese waren also damals das, was jetzt die Verleger für das lesende Publikum sind. Der Buchdrucker ist der Werkmeister (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derselbe spricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunst waren es die Abschreiber (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit Erlaubniſs des Schriftstellers, in desselben Namen zum Publikum reden, dann ist er der rechtmäſsige Verleger; oder ohne Erlaubniſs desselben, dann ist er der unrechtmäſsige Verleger. Der unrechtmäſsige Verleger heiſst der Nachdrucker. Die Handschrift oder das Manuscript, welches der Schriftsteller dem Verleger überliefert, damit dieser in dem Namen des Schriftstellers das Publikum unterhalten kann, ist die Urschrift. Die Kopien, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urschrift machen läſst, heiſsen die Exemplare. Die Summe aller Exemplare ist der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impreſſio fraudulоſa, *impreſſion frauduleuſe*, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäſsigen Verlegers; oder auch der unrechtmäſsige Verlag ſelbſt.

1. Lehrſatz. Der Büchernachdruck iſt von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundſätzen des Naturrechts iſt der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis. Oberſatz. Wer ein Geſchäft eines Andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibet, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt (S. III. 192.).

Unterſatz. Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Andern (des Verfaſſers) in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt.

Schluſsſatz. Alſo iſt der Nachdrucker gehalten, dieſem (Verfaſſer) oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfaſſer) oder dieſem (dem Verleger) daraus entſpringt (S. III. 193).

Beweis des Oberſatzes. Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, und muſs auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entſpringt (S. III. 93). Er begehet ſonſt das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder ſein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen könnte (*furtum uſus*) (K. 128).

Beweis des Unterſatzes.

Erſter Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geſchäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen Buch und Verleger (f. Buch. S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubnifs des Eigenthümers das Gefchäft (des Verfaffers), fondern fogar wider deffelben Willen.

Beweis. Dies liegt in dem Begriff Nachdrukker (f. Buch). Aber auch der Verfaffer kann keinem Andern daffelbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derfelben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubnifs des Verfaffers auch nicht präfumirt werden, und der Nachdruck ift gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus diefen Gründen folge auch, dafs nicht der Verfaffer, fondern fein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfaffer fein Recht wegen Verwaltung feines Gefchäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfaffer, deffen Vortheil dadurch gefchmälert wird, dafs durch den Abfatz des Nachdrucks eine neue rechtmäfsige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfaffer übergiebt dem Verleger den Verlag immer nur mit der ftillfchweigenden oder auch ausdrücklichen Vorausfetzung, dafs diefer nicht ohne Vorwiffen des Verfaffers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachfchiefse; wodurch der Verleger blofs zum Nachtheil des Verfaffers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber diefes Recht der Führung eines Gefchäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben fo gut auch von einem Andern geführt werden kann, für fich nicht als unveräufserlich (*jus perfonaliffimum*) anzufehen ift, fo hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfaffers, das

Recht, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, welcher alsdann der rechtmäſsige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrſatz. Das Eigenthum des Exemplars verſchafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Daſs der Verleger das Werk ſeines Verfaſſers im Publikum veräuſsert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch deſſelben.

Beweis. Oberſatz. Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Unterſatz. Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schluſsſatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Oberſatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Perſon, von ihr zu fordern, daſs ſie etwas leiſten oder mir worin zu Dienſte ſeyn ſolle, kann aus dem bloſsen Eigenthum keiner Sache flieſsen (S. III. 198. f).

Beweis des Unterſatzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er ſo, daſs der Andere dadurch, als ob es von ihm ſelbſt verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipſe feciſſe putandus eſt*). Das Recht zur Führung eines ſolchen Geſchäfts iſt ein perſönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage iſt alſo ein ſolches Recht an dem Verfaſſer (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läſst, iſt ein Werk des Verfaſſers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieſer es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in ſeinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfaſſers) davon machen kann, iſt ein Geſchäft (*opera*), wozu auſser dem Eigenthum noch ein beſonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ift der Buchverlag ein Gefchäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfaffers) geführt werden darf, alfo kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Dafs der Verleger ein Gefchäft zwifchen dem Verfaffer und dem Publikum führt, folgt auch daraus, dafs das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu laffen, wenn der Verfaffer noch vor dem Druck deffelben fterben follte (S. III. 201. f.).

Folglich mufs auch der Verleger das Verlagsrecht ausfchliefslich ausüben können, weil Anderer Concurrenz zu feinem Gefchäfte die Führung deffelben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es alfo, dafs der Büchernachdruck, der, in Anfehung feiner Unrechtmäfsigkeit, nicht beffer als ein jeder anderer Diebftal ift, dennoch einen rechtlichen Anfchein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechfelt bei demfelben ein perfönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein perfönliches Recht ift der Befitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, fie, durch die meine, nach Freiheitsgefetzen zu einer gewiffen That zu beftimmen (K. 96.). Ein folches perfönliches Recht ift nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt daffelbe durch einen Vertrag mit dem Schriftfteller, vermöge deffen der letztere ihm feine Rede ans Publikum mittheilt, damit er fie dem Publikum in des Schriftftellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftfteller darf Niemand feine Rede nachfprechen. Denn der Verleger gebraucht blofs die Kräfte des Verfaffers, welches der Verfaffer zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräufsern (*alienare*) kann. Allein diefes perfönliche Recht zu der Rede des Schriftftellers, um fie nachzufprechen, hat das Anfehn eines Sachenrechts. Die Rede ift nehmlich in einem Buche enthalten, und da fcheint es, als fei das Buch eine Waare, die der Verfaffer, es fei mittelbar oder vermittelft eines Andern, mit dem Publikum verkehren, alfo, mit oder ohne Vorbehalt

gewiffer Rechte, veräufsern kann; und als könne der Käufer daffelbe als ein körperliches Kunftproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäfsig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunftproduct, nachmachen. Allein hier mufs man wohl unterfcheiden zwifchen Kunftwerken, welche man ganz rechtmäfsig nachmachen kann, weil fie Sachen find, und einem Buche, welches eine buchftäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern ift (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit feiner Sache in feinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Befitzer derfelben nachgeahmt und verkauft werden; denn fie ift ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten ift, das Gefchäft eines Andern (*opera alterius*). Diefe Rede hingegen hält der Verfaffer durch den Verleger (*impenfis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es ift ein Widerfpruch, eine Rede in feinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern feyn foll. Der Unterfchied, warum man Kunftwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, dafs die erftern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) find. An den letztern hat der Verfaffer ein unveräufserliches Recht (*jus perfonaliffimum*) durch jeden Andern, nehmlich immer felbft zu reden, d. i. dafs Niemand diefelbe Rede zum Publikum anders, als in feinem Namen, halten darf. Wenn man indeffen das Buch eines Andern fo verändert (abkürzt oder umarbeitet), dafs man eben fo unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfaffers des Originals angegeben würde; fo ift die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu feinem Verlag als ein Sachenrecht anfehen, können niemals beweifen; dafs der Büchernachdruck unerlaubt

fei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewifs nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu ftehen, dafs es nicht nachgedruckt werden foll, vielweniger kann folglich eine folche Einwilligung präfumirt werden (S. III. 191).

Daher mufs man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in feinem eigenen Namen, fondern als etwas, worauf ein perfönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Gefchäfts im Namen eines Andern (des Verfaffers) anfehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefafst würde, fo könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne dafs es nöthig wäre, zuerft um ein neues Gefetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptft. 3. Abfchn. §. 31 II. S. 128. ff.
Deff. fämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

Burke.

Ein Englifcher Staatsmann. Sein Name ift eigentlich Edmund Burke. Er war ein grofser Redner, gebohren in Irland 1729, und ftarb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre feines Alters auf feinem Landgute in Braconsfield, tiefgebeugt über den Verluft feines einzigen Sohns, der fein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entriffen wurde. Von diefer Zeit an fehnte er fich, des Lebens fatt, nach dem Tode. Er fahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen feiner alten Freunde. Sein Ende war der Geiftesgröfse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemeffen, er ftarb als ein Weifer und als ein Chrift. Uns ift er hier nur merkwürdig wegen feiner Schrift über den Urfprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der phyfiologifchen und alfo empirifchen Ableitung diefer Begriffe die wichtigfte ift. Diefe Schrift ift ins Deutfche überfetzt worden unter dem Titel:

Burkes philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englischen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieser Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich seyn kann, in andern Artikeln seine physiologische Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transscendentaler Ableitung derselben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Geschmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantische Ableitung ins Licht zu setzen, und ihre Richtigkeit desto einleuchtender zu machen.

2. Vorrede des Verfassers zur fünften Aufl. Diese Ausgabe ist etwas vollständiger, soll genugthuender seyn, als die erste, und fordert die Leser auf, ihre Einwürfe entweder gegen seine deutlich vorgetragenen Grundsätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlufsfolgen zu richten.

3. Einleitung. Von dem Geschmacke. In Absicht des Geschmacks giebt es keine sichtbare Uebereinstimmung zu gewissen gleichförmigen und ausgemachten Grundsätzen, oder Geschmack ist diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der schönen Künste beurtheilt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind bei allen Menschen einerlei oder wenig verschieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entstehen aus den Eigenschaften des natürlichen Gegenstandes bei seiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen der Nachahmung und dem Original. Die Verschiedenheit des Geschmacks beruhet auf der Verschiedenheit der Kenntnifs von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterschied ist also blofs in dem Grade. Ueberhaupt scheint Geschmack eine zusammengesetzte Idee zu seyn, aus den ursprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüssen unsrer Vernunft, über die verschiedenen Verhältnisse von jenen und über die menschlichen Leidenschaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft ſind alſo die beiden Eigenſchaften, die das ausmachen, was wir gemeiniglich Geſchmack nennen. Aus einem Fehler der erſtern dieſer Fähigkeiten entſpringt der Mangel an Geſchmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und ſchlechte Geſchmack. Vom falſchen Geſchmack iſt der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieſer kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verſtandes herrühren, oder aus Mangel einer geſchickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verſtand ſtark und fertig werden kann. — Auſserdem ſchaden Unwiſſenheit, Unachtſamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtſinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenſchaften und alle Fehler, die unſer Urtheil in andern Sachen verkehren, unſerm Urtheil eben ſo ſehr in dieſem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geſchmack beruhet gröſstentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geſchmack ſei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterſchieden; er wirke daher bei dem erſten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin ſich der beſſere Geſchmack von dem ſchlechtern unterſcheidet, wirkt der Verſtand und weiter nichts. Diejenigen, welche ſich in der Kenntniſs der Gegenſtände des Geſchmacks geübt haben, erlangen eine Geſchwindigkeit im Urtheilen. Aber dieſe Geſchwindigkeit iſt kein Beweis, daſs der Geſchmack eine eigene natürliche Fähigkeit ſei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterſchied zwiſchen dem aufgehobenen Schmerze und dem poſitiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Luſt als einander entgegengeſetzt. — Freude und Betrübniſs. — Von den Leidenſchaften, die zur Selbſterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenſchaften, die zur Geſelligkeit gehören. — Die Endurſache des Unterſchiedes zwiſchen den Leidenſchaften, die zur Selbſterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geſchlechter angehen. — Schönheit. — Geſellſchaft und Einſamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerſpiels.

5. II. Theil. Von den Leidenſchaften, die vom Erhabenen erregt werden. Erſtaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken iſt das herrſchende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterſchiede zwiſchen Klarheit und Dunkelheit in Anſehung der Leidenſchaft. — Kraft, Privation. — Gröſse der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succeſſion. — Gröſse der Dimenſionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergözzenden Gegenſtänden. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. - Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Urſache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräuſch — Ueberraſchung. — Unterbrechung. — Das Geſchrei von Thieren. — Geruch und Geſchmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieſes ſind Urſachen des Erhabenen, woraus folgt

a) daſs der Eindruck, den das Erhabene macht, ſich auf den Trieb der Selbſterhaltung gründet;

b) daſs er deswegen einer der lebhafteſten ſei, den wir haben;

c) daſs die Empfindung, die durch daſſelbe veranlaſst wird, in ihrem höchſten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück iſt; und

d) daſs keine poſitive Luſt zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniſs der Theile iſt nicht die Urſache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion iſt nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menſchen. — Nicht Schicklichkeit iſt die Urſache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit iſt die Urſache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit ſich auf die Eigenſchaften der Seele anwenden läſst. — Wie weit der Begriff der Schönheit ſich auf die Tugend anwenden läſst. — Die wahre Urſache der Schönheit iſt eine beſondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechaniſche Art vermittelſt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenſtände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſslichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urſache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenſtände von groſsen Dimenſionen erhaben ſind, und zu der Gröſse des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künſtlich Unendlichen, und daſs die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenſtänden des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Lokke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniſs ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urſachen der Liebe. Wenn uns Gegenſtände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſst ſich unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer ſolchen Erſchlaffung ſind vorhanden. Und in dieſer Erſchlaffung, wenn ſie nicht viel von dem natürlichen Ton unſrer Fibern abweicht, ſcheint der Grund alles poſitiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht dieſe zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art ſich auszudrücken, daſs man von Vergnügen erweicht, aufgelöſt, entnervt ſei, daſs man vor Vergnügen ermatte, hinſterbe, wegſchmelze. — Warum das Glatte ſchön iſt. — Die Natur des Süſsen iſt, daſs es ſchlaff macht. — Warum die Abwechſelung ſchön ſei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie ſind auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können ſie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenſtände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunſt wirkt ordentlicher Weiſe nicht, indem ſie die Vorſtellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen ſind. — Wirkung der Wörter. — Beiſpiele, daſs Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nehmlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden ſind, oder ſich auf einander wie Urſache und Wirkung beziehen: ſo kann die Dichtkunſt mit ſehr gutem Erfolge die Wörter zuſammenſetzen, die zu dieſen Ideen gehören, ſie mögen auch im Ganzen ein noch ſo ſeltſames Bild geben. Keine maleriſche Verbindung iſt dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entſtehen ſoll; noch thut deswegen die Beſchreibung im geringſten weniger Wirkung. Die Dichtkunſt gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künſte. Auf welche Weiſe Wörter Leidenſchaften erregen können.

8. Als pſychologiſche Bemerkungen ſind Burkes Zergliederungen der Phänomene unſers Gemüths überaus ſchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteſten

Nachforschungen der empirischen Anthropologie oder Erfahrungsseelenlehre. Es ist auch allerdings richtig, dass alle Vorstellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine leblose Materie, wie etwa der Sonnenstrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, sondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und also keine derselben, so fern als sie Modification des vorstellenden Subjects ist, ganz indifferent, oder das Daseyn derselben für das Subject ganz gleichgültig seyn kann. Vergnügen und Schmerz ist sogar, wie schon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verstandesvorstellungen anfangen, und also bloss sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verstandesvorstellung eine Bewegung hervorbringt (s. Bewegungsvermögen. 5.*), bloss Bewusstseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist. Denn das Gemüth ist für sich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip selbst; folglich müssen die Hindernisse und Beförderungen des Lebens ausser dem Gemüth, und doch im Menschen selbst, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demselben gesucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, dass dieser durch Reiz oder Rührung vergnügt, so muss man auch keinem Andern zumuthen, unserm ästhetischen Urtheile beizustimmen, denn die zufällige Uebereinstimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müssen die Worte: mit dem unsrigen weggestrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem ſolchen Gebote aber, daſs, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einſtimmig ſind, wir darum auch in dieſes Urtheil mit einſtimmen ſollen, würden wir uns gewiſs widerſetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unſerm eignen Sinne nach ſelbſt zu urtheilen, was uns unſerm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Geſchmacksurtheil kann

a. nicht als egoiſtiſch gelten; denn man urtheilt nicht: mir iſt das ſchön, man müſste denn unter ſchön ſo viel als angenehm verſtehen, ſondern: das iſt ſchön, nehmlich allgemein. Jedermann ſollte es dafür erkennen.

b. nicht als pluraliſtiſch, d. h. um der Beiſpiele willen, die Andere von ihrem Geſchmack geben, weil nehmlich ſo viele darin übereinſtimmen, daſs dieſer oder jener Gegenſtand ſchön ſei; denn ein jeder kann ſagen, ich habe auch einen Geſchmack; ſondern

c. als univerſaliſtiſch, d. h. als pluraliſtiſch ſeiner innern Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt willen, weil es verlangt, daſs Jedermann ihm beipflichten ſoll.

Folglich muſs dem Geſchmack irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liegen. Denn das Gebot im Geſchmacksurtheil iſt unbedingt, ohne wenn und weil, und das Geſchmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung unmittelbar verknüpft wiſſen. Alſo mag die empiriſche Expoſition der äſthetiſchen Urtheile, ſo wie ſie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Unterſuchung herbeizuſchaffen. Darum iſt aber doch eine transſcendentale Erörterung des Geſchmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Geſchmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumassen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29.*** S. 128. — 130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Cartesius.

S. Descartes.

Casualität,

Bestimmung einer Sache durch den Zufall, *casualitas*, *casualité*. So heisst die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Causalität der Zweckmässigkeit ist folglich die Meinung, dass alles Zweckmässige in der Natur von einem blossen Zufall herrühre, und also nur zweckmässig scheine. Das System der Casualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und ist offenbar ungereimt, s. den Artikel Zufall (U. 322.).

Casuistik,

Gewissenskunst, *ars casuistica*, *casuistique*, *ou l'art des casuistes*. Dies ist eine Art von Dialektik des Gewissens, oder Kunst zu entscheiden, ob eine Handlung ein Casus sei, der unter dem Gesetze stehe. Es ist ein moralischer Grundsatz: man soll nichts auf die Gefahr wagen, dass es unrecht

fei. Schon Plinius hat diefen Grundfatz: *quod dubitas, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft ift. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wiffen, ob fie unrecht find, fondern nur von denen mufs man es wiffen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, mufs man eigentlich zweierlei wiffen:

a. ob fie recht fei?

b. ob man auch gewifs fei, dafs fie recht fei?

Das erfte unterfucht nun eben die Cafuiftik, eine Kunft der Vernunft, fofern fie fubjectiv practifch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verfchafft, oder macht, dafs fie verworfen wird. Es ift alfo nicht eigentlich das Gewiffen, oder die Vernunft, fo fern fie fich felbft richtet, welche die Unterfuchungen der Cafuiftik anftellt, denn diefes hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft ift, ob fie recht oder unrecht fei, einen *cafus confcientiae* oder Gewiffensfall. Diefe Fälle find aber von der Art, dafs man dafür und darwider vernünfteln kann, daher ift die Kunft, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer folchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Cafuiftik eine Art von Dialectik des Gewiffens, weil fie es dem Gewiffen möglich macht, über die moralifche Befchaffenheit einer Handlung zur Gewifsheit zu kommen (R. 288.).

Categorien.

S. Kategorien.

Categorifcher Imperativ.

S. Kategorifcher Imperativ.

Catharcticon.

S. Katharctikon.

Caufalität.

S. Dependenz.

Caufalverknüpfung.

S. Dependenz.

Cenfur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemifche Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, fo fern fie in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weife verändert werden, entweder

a. fo, dafs die Theile von einander getrennt werden; oder

b. fo, dafs zwei Materien von einander abgefondert werden.

Die chemifche Wirkung der erften Art heifst die Auflöfung; fo wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaffer aufgelöfet, d. h. die Salpeterfäure trennt die Beftandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird alfo der vorige Zufammenhang der Theile getrennt, und es ift dazu ftets ein Auflöfungsmittel nothwendig.

Die chemifche Wirkung der zweiten Art heifst die Scheidung; fo wird z. B. Zinnober in Queckfilber und Schwefel gefchieden. Hier werden alfo zwei Mate-

rien von einander abgesondert, wozu sich die Chemie verschiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngespinste, *chimères.* Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, sondern durch ein bloſses Spiel der Einbildungskraft erzeugte (also subjective) Vorstellungen, so fern sie als objectiv gedacht werden, z. B. versinnlichte Vernunftideen, oder die Vorstellung eines solchen Despotismus, wo selbst die Gedanken der Menschen durchaus gefesselt werden sollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet ursprünglich ein von den alten griechischen Dichtern erdichtetes Thier, welches sie sich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen gestaltet vorstellten. Weil nun dieses Thier bloſs ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich existirendes Thier gehalten wurde, so nannte man nachher eine jede, bloſs von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterstützte, und doch für reell gehaltene Vorstellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält also Producte seiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für solche, die existiren können; ein solcher Mensch hat eine lebhafte Einbildungskraft, aber eine schwache Urtheilskraft oder wenig Verstand. Eine Chimäre ist von einer Erdichtung darin unterschieden, daſs die letztere existiren kann, die erstere aber nicht. Wenn also in einer Erdichtung Dinge zusammengesetzt werden, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, so entsteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn solche Dinge von einander abgesondert werden, ohne welche der Gegenstand nicht möglich ist, z. B. das Wesen, die wesentlichen Stücke und Eigenschaften. Man kann dies logische Chimären nennen. Hingegen sind es transscendente Chimären, wenn man sich sinnliche Vorstellungen vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf ſolche überſinnliche Gegenſtände anwenden will.

Baumgarten ſagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, iſt ein unbändiges, ein ſolches aber, welches ſich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, iſt ein Phantaſt.

Chriſtenthum.

Chriſtianismus, *chriſtianismus*, *chriſtianisme*. Wenn die Lehren, die Chriſtus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichſam als Ein Körper, der von Einem Geiſte (Einem Princip) belebt wird, ſo nennt man dieſes Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Chriſtenthum. Man kann alſo an dem Chriſtenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper deſſelben, den bloſsen Inbegriff ſeiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geiſt deſſelben zu ſehen, von welchem man alſo dabei abſtrahirt, und das nennt man die Lehre des Chriſtenthums; oder

b. den Geiſt deſſelben, das bloſse Princip, das da macht, daſs jene Lehre nicht ganz was anderes, ſondern ächtes Chriſtenthum iſt, dabei man wieder von der Lehre ſelbſt abſtrahirt.

Die Lehre des Chriſtenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweiſung zu der Erkenntniſs, daſs alle Pflichten göttliche Gebote ſind, oder

β. als philoſophiſches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menſchlichen Philoſophen über ſittliche Geſinnungen.

In der letztern Rückſicht betrachten wir das Chriſtenthum in dieſem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geiſt ein auf ſittliche Geſinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenſtande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden ſoll, oder dem letzten Ziele alles Beſtrebens derer, die dieſem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechiſchen und

römiſchen Philoſophen auch das höchſte Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenſtande getrachtet wird, oder die Art und Weiſe des Beſtrebens, welches man die Bedingung des höchſten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, ſo daſs man alle übrigen Vorſchriften des Handelns davon ableiten kann, ſo heiſst auch wohl dieſe Formel insbeſondere das Princip der Moral.

Das letztere iſt das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geiſt, der ihn beſeelt; das erſtere iſt das, was ihn dafür ſichert, daſs ſeine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet iſt.

Das höchſte Gut des Chriſtenthums wird von dem Urheber deſſelben Matth. 6, 33. angegeben:

> Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenſtand des Trachtens eines Chriſten iſt folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff deſſelben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieſer Entwickelung und dann aus der Vergleichung dieſes Begriffs mit dem des höchſten Guts in den berühmteſten andern philoſophiſchen Lehrgebäuden überzeugen, daſs derſelbe den Forderungen der Vernunft, in ſo ferne ſie uns ein unbedingtes Geſetz vorſchreibt, oder practiſch iſt, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes iſt der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Weſen ſo beſchaffen ſind, als ſie durch das Chriſtenthum, nach der Abſicht ſeines Urhebers, werden ſollen. In einer Welt iſt aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beſchaffenheit der darin befindlichen Weſen;

b. der Zuſtand der darin befindlichen Weſen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beſchaffen ſeyn ſollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach ſtreben ſollen. Es iſt nehmlich im Moraliſchen ganz anders als im Phyſiſchen in Anſehung des Zuſammenhangs zwiſchen Zweck und Mittel. Im Phyſiſchen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muſs wiſſen, wornach ich trachten ſoll, ehe ich wiſſen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moraliſchen aber, wo ich recht handeln muſs, ohne alle Rückſicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beſchaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muſs alſo ſeyn, daſs es ſich dem ſittlichen oder moraliſchen Geſetze von ganzer Seele weihet. Dieſes drückt Chriſtus, um nicht miſsverſtanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch beſonders durch die Worte aus:

nach ſeiner (Gottes, αυτου) Gerechtigkeit

oder nach ſittlich guten Geſinnungen. Das, von ganzer Seele, iſt in den Worten, am erſten, enthalten; das Trachten nach guten Geſinnungen ſoll nehmlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich ſehen, warum dieſes Reich, Gottes Reich, und dieſe ſittlich guten Geſinnungen, oder wie ſie der Hebräer nennt, dieſe Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heiſst. Es iſt nehmlich die Frage, wie würde der Zuſtand der Glieder eines ſolchen Reichs ſeyn, die ſich von ganzer Seele ſittlich guten Geſinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zuſtand ſinnlicher Weſen nicht von ihrem Willen, ſondern von der Natur ab. Vorſtehende Frage iſt alſo einerlei mit der: wie müſste die Natur in einer ſolchen Welt beſchaffen ſeyn? Antwort: Die Natur müſste zu der Beſchaffenheit der in dieſer Welt lebenden Weſen zuſammenſtimmen, d. h. da die Weſen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von dieſen Weſen abhängt, und ſie alſo der Natur nicht entbehren können, ſo werden ſie, der Vernunft gemäſs, fordern, daſs ihre Bedürfniſſe dann befriedigt werden, wenn ſie ſich den ſittli-

chen Gesinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn sie den sittlichen Gesinnungen ungetreu sind. Wenn sie sich also von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem sittlichen Gesetze weihen, so fällt damit jede Ursache weg, warum ihre Bedürfnisse, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengesetzes willen eingeschränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben sollten. Sie sind es nicht nur bedürftig, sondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Ursache der Einschränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfnisse des sittlich Guten ist Erfüllung aller seiner Wünsche. Erlangung aller seiner Wünsche ist also der Zustand, worin sich jedes Glied des Reichs Gottes in demselben befindet.

4. Und nun wird sich zeigen, warum dieses Reich das Reich Gottes heisst. Die Harmonie oder Zusammenstimmung zwischen der vollkommensten sittlich guten Gesinnung und der vollkommensten Erfüllung unserer Wünsche ist nehmlich jedem von beiden Stücken für sich selbst fremd. Die sittlich gute Gesinnung hat nie die Erfüllung gewisser Wünsche im Auge, und kann sie also noch weniger versprechen. Sie ist nur immer darauf gerichtet, das Sittengesetz um desselben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unsrer Wünsche ist eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiss nichts von einem Sittengesetze, und kann also an und für sich nicht darauf Rücksicht nehmen. Denn sie erfolgt nach dem Causalmechanismus der Natur. Sittlich gute Gesinnungen können, als solche, nichts zur Erfüllung unsrer Wünsche, und die Erfüllung unsrer Wünsche kann, als solche, nichts zu sittlich guten Gesinnungen thun. Da auf diese Weise die Harmonie zwischen beiden nicht in ihnen selbst liegt, und derjenige, der sich dem Sittengesetze weihet, doch so handelt, als würden seine Wünsche unter dieser Bedingung erfüllt werden, so ist es unmöglich, sittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Wesens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünsche und also die ganze Natur abhängt, und das sie den sittlich guten Wesen er-

füllen will. Dieſes Weſen muſs alſo der Urheber der Welt oder Gott ſeyn. Daher nun heiſst das Reich, welches der Gegenſtand des Beſtrebens der Anhänger des Chriſtenthums iſt, Gottes Reich, weil Gott es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demſelben herrſchende ſittlich gute Geſinnung, aus eben dem Grunde, Gottes Gerechtigkeit. Es iſt merkwürdig, daſs der Genius der hebräiſchen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) ſich überall in die Sprache des Neuen Teſtaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinſtimmt, indem ſie demjenigen, was das, was es iſt, im vorzüglichſten Grade iſt, das Beiwort Gottes zuſetzt, z. B. Berg Gottes, ein ſehr hoher Berg. So könnte auch Reich Gottes zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommenſten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenſte Tugendgeſinnung heiſsen. Zugleich iſt nicht zu leugnen, daſs der Stifter des Chriſtenthums hierbei mit auf die Grillen ſeiner jüdiſchen Zeitgenoſſen von einem irdiſchen Reiche des Meſſias Rückſicht nimmt, und demſelben das Reich Gottes entgegenſtellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchſten Guts des Chriſtenthums.

1. Die ſittlich gute Geſinnung im höchſten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heiſst die Heiligkeit, und iſt das erſte unentbehrliche Beſtandſtück des chriſtlichen höchſten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geiſt des Chriſtenthums (oder das oberſte höchſte Gut), der in allen Lehren deſſelben wehet, und ſie alle belebt, ſ. Heiligkeit.

2. Die Erfüllung der Wünſche im höchſten Grade gedacht, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit dargeſtellt, heiſst die Seligkeit, und iſt das zweite unentbehrliche Beſtandſtück des Reichs Gottes, oder das abgeleitete höchſte Gut, weil es nur unter der Bedingung des oberſten Guts Gegenſtand des Willens iſt, ſ. Seligkeit.

3. Die Heiligkeit der Sitten ift alfo das, was das Chriftenthum fordert, und eine Lehre zu einem Beftandftücke des Chriftenthums macht. Sie ift das Urbild, nach welchem der Chrift fein Verhalten in jedem Stande beftimmen foll, und ift uns fchon in diefem Leben zur Richtfchnur angewiefen. Diefes Urbild ift aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in diefem Leben nichts adäquat feyn, nichts gleich kommen kann. Alle moralifche Vollkommenheit, zu der es der Menfch in diefem Leben bringen kann, ift daher immer nur Tugend, d. i. gefetzmäfsige Gefinnung aus Achtung fürs Gefetz, und der fie hat, handelt fo, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun diefes in diefer Welt nicht möglich ift, fo handelt der Tugendhafte unter der Vorausfetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derfelben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und alfo auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar find. Folglich handelt der Tugendhafte fo, als wäre eine Unfterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In diefem Leben ohne Ende ift auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es ift zu ihr nur ein Fortfchreiten ohne Ende. Zwifchen der Heiligkeit und Seligkeit ift nun in Anfehung der Erlangung derfelben der Unterfchied, dafs die Heiligkeit uns fchon in diefer Welt zur Richtfchnur angewiefen ift, weil das Fortfchreiten zu ihr fchon in diefem Leben möglich und nothwendig ift, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinftimmung unfers Schickfals mit unferm fittlichen Werth, oder der Bedingung des höchften Guts, und folglich auch der vollkommenften Erfüllung unfrer Wünfche, hier nur ein Gegenftand ift, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Refultat.

1. Das Chriftenthum ift alfo in Anfehung feiner Principien und ihrer Ableitung fo befchaffen:

a. ihr oberftes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, ift Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchſte Gut, oder das zweite Element deſſelben, die Seligkeit;

c. aus beiden zuſammen beſtehet nun das ganze höchſte Gut des Chriſtenthums, das Reich Gottes.

Dieſe Gegenſtände des chriſtlichen Beſtrebens ſetzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unſterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende chriſtliche Grundſätze des Handelns ſind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr ſollt heilig ſeyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei ſittlich gut, nicht, um ſelig zu werden, ſondern ſo, daſs du ſelig werdeſt; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchſten Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle ſo, als erfüllteſt du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle ſo, als wärſt du unſterblich; oder, ſeid fröhlich und getroſt (in der ſchwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es ſoll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes iſt übrigens inwendig in uns, wenn wir dieſe Idee wirklich zum Ziel unſers Strebens machen, ſo daſs ſie unſre ganze Geſinnung beherrſcht (Luc. 17, 21. 22.); und eben darum betet der Chriſt, ſeiner Unvollkommenheit und ſeines Unvermögens ſich bewuſst: Dein Reich komme (Luc. 11, 2.).

3. Es erhellet nun aus dieſer Entwickelung zugleich, daſs das chriſtliche Princip der Moral nicht theologiſch iſt, das heiſst, daſs es ſeine Vorſchriften des Handelns

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, fo dafs der Chrift die Vorfchriften Chrifti darum erfüllen foll, weil fie Gottes Gebote find. Dann wäre das Princip Chrifti Heteronomie, d. i. der Gehorfam gegen eine fremde Gefetzgebung, gegen das Gefetz eines Andern, nehmlich Gottes. Sondern Chrifti Princip ift wirklich Autonomie der reinen practifchen Vernunft, d. i. der Gehorfam gegen die Gefetzgebung unfrer eigenen Vernunft, in fo fern fie uns allgemeingültige und unbedingte Vorfchriften oder Grundfätze des Handelns giebt, alfo Gehorfam gegen unfer eigenes Gefetz, das wir uns felbft geben. Chriftus legt nicht etwa die Erkenntnifs Gottes und feines Willens zum Grunde feiner Gefetze, fondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und fetzt diefe dem Pharifäismus entgegen, deffen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äufsern Dienft Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Chriftus nicht fagt: ihr follt heilig feyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr felig werdet, fo fagt er doch, wenn ihr heilig feid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr feid im Dienfte Gottes, wenn ihr im Dienfte der Tugend feid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchften Gute zu gelangen und felig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Chriftenthums in Anfehung feines moralifchen Princips und Gegenftandes mit den griechifchen Schulen.

I.

Vergleichung des Chriftenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antifthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger diefer Schule hiefsen Cyniker (Hundifche) theils von dem Gymnafium aufserhalb Athen, das Cynofarges hiefs, wo Antifthenes lehrte, theils von ihrem beifsigen Wefen.

2. Das höchfte Gut der Cyniker ift die wirklich erreichte Glückfeligkeit, welche die blofse ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückſeligkeit iſt die **Natureinfalt**, oder ein ſolches Leben, welches allein der Natur gemäſs iſt, ſo daſs man ganz ſo lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Geſellſchaft und dem, was damit zuſammenhängt, wiſſen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzeſten Weg zur Tugend *). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, iſt der **gemeine Menſchenverſtand**, welcher recht gut entſcheidet, was die Natur fordert, und was erkünſtelte Bedürfniſſe ſind, welchen man entſagen muſs, wenn man der Natureinfalt gemäſs leben will (P. 230.*)

3. Das vollendete ſichtbare Muſter der Cyniker war **Diogenes von Sinope**, genannt der **Hund**, ein Schüler des Antiſthenes. Sein höchſtes Gut war die Unſchuld der Natur, und ſeine Regel:

> **Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.**

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückſeligkeit und dem Wege dazu falſch. Denn in der Natur iſt alles auf Cultur angelegt, und es widerſpricht der Vernunft, zu wollen, daſs Anlagen in der lebloſen und lebendigen Natur (dem Menſchen) ſeyn ſollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erſt durch Entwickelung ihre Abſicht erreichen. Der Cynismus iſt daher der Cultur des menſchlichen Geſchlechts entgegen, und will, daſs daſſelbe von der Stufe der Cultur, auf der es ſich befindet, herabſteigen, und ſich in den Zuſtand der unvernünftigen Thiere verſetzen ſoll. Das Chriſtenthum hingegen begünſtigt die Cultur des menſchlichen Geſchlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäſs zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon iſt auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menſchliche Geſchlecht in denen Ländern ſtehet, in denen das **ächte** Chriſtenthum blühet.

*) Συντομον ἐπ ἀρετην ὁδον *Diog. Laert. in Mened. et Zenone.*

Rousseau philosophirte übrigens im Geiste des Cynismus, in seiner Preisschrift: über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen.

5. Noch ist zu merken, dass die Cyniker ihre Grundsätze übertrieben. Sie sagten z. B. was nicht schändlich ist zu thun, das ist auch nicht schändlich zu sagen, und daraus schlossen sie, dass man von dem Beischlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja sie hielten es sogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil sie doch von der Natur geboten wären. Allein das ist wirklich nicht der Natur gemäss, sondern zuwider, denn die Natur hat sich das Gesetz aufgelegt, über solche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Christenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in spätern Zeiten als schändlich verworfen, und dennoch ist das Christenthum, so wie man es in neuern Zeiten vorstellte, nichts anders als dieser Epikurismus. Der Stifter des Christenthums, behauptete man, habe den Menschen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückseligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen. Das Epikurische System setzte dem Streben seines Weisen keine grössere Glückseligkeit zum Ziel, als die sich durch menschliche Klugheit erwerben lässt, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltsamkeit, Mässigung der Neigungen, u. s. w. so sollten doch diese Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu geniessen, als der unmässige oder unmögliche Genuss gewisser Dinge und die Befriedigung gewisser Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterschied liegt nur darin: Epikur lässt seinen Weisen schon hier durch seine eigene, alles vermögende Klugheit die höchste Glückseligkeit ge-

nieſsen, die Glückſeligkeitslehrer des Chriſtenthums aber behaupten, die Lehre Jeſu gewähre, in Beziehung auf unſre Anlagen zur Glückſeligkeit und unſer natürliches Unvermögen, uns von ſelbſt zu höhern Graden derſelben zu erheben, die allerangemeſſenſte Hülfe und Unterſtützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer ſeliger werden müſsten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber ſich immer rühmte, ſein eigener Lehrer geweſen zu ſeyn.

3. Das höchſte Gut des Epikur war die ſchon in dieſem Leben von dem Weiſen zu erreichende Glückſeligkeit. Dieſe Glückſeligkeit beſtehe in einer gänzlichen Schmerzloſigkeit (ἀοχλησια) und einem vollkommenen Vergnügen (ἡδονη), die Tugend aber ſei das Mittel zu dieſer Glückſeligkeit. Allein nach Glückſeligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieſes oder jenes Menſchen, aber kein Geſetz ſeyn, weil der Gegenſtand, nach welchem getrachtet werden ſoll, die Glückſeligkeit, ſich nach dem beſondern Gefühl der Luſt oder Unluſt eines jeden Einzelnen, und ſelbſt nach dem verſchiedenen Bedürfniſſe in einem und demſelben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Geſetz, ſondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterſchieden ſich dadurch von den Stoikern, daſs dieſe die Glückſeligkeit in der Tugend ſetzen, die Epikuräer hingegen die Glückſeligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie ſahen übrigens, wie die Stoiker, die Wiſſenſchaft oder Philoſophie für den Weg zum höchſten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weiſe ſei tugendhaft, und eben daher glückſelig (P. 230.). Epikur ſelbſt führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der Glückſeligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας ἁιρεισθαι, οὐ δι ἀυτας.

4. Epikur irrte ſich alſo darin, daſs er behauptete, die Tugend mache glückſelig, und dieſe Glückſeligkeit ſei in dieſem Leben erreichbar. Er unterſchied nehmlich zwiſchen einer abſoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menſchen möglichen bedingten Glückſeligkeit; die letztere war ſein höchſtes Gut, das der Weiſe durch Tugend erreiche. Seine Tugend war alſo nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es iſt, daſs ſie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer ſelbſt willen geſchätzt und geſucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückſeligkeit, die ſich auf unſre Bedürfniſſe bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu iſt, ſondern einen abſoluten Werth hat. Beide irrten darin, daſs ſie Heiligkeit und Glückſeligkeit nicht für unerreichbare Ideen, ſondern für die ſchon in dieſem Leben erreichbare Beſtimmung des Menſchen anſahen. Ueberdem muſste ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umſtand, der ſie zu einem Geſetz, das keine Ausnahmen verſtattet, untauglich macht. Das Chriſtenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückſeligkeit, ſondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet alſo den Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nicht wie Antiſthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daſs die Tugend die natürliche Urſache der Glückſeligkeit, und dieſe die natürliche Wirkung der Tugend ſei; ſondern auf einen Gott, der die Tugend unterſtütze und belohne, doch ſo, daſs der Tugendhafte nicht um dieſer Belohnung willen tugendhaft ſei, aber wohl, wenn er tugendhaft ſei, ſich die Belohnung des Vergelters, die Glückſeligkeit, verſprechen dürfe (P. 230, *).

III.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Der Stifter des Chriſtenthums verlangt von dem Anhänger deſſelben ein bloſses, obwohl ernſtliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen ſetzt ſeine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, alſo, das was der Chriſt in einem unendlichen Fortſchreiten werden ſoll, das ſoll der Stoiker wirklich ſeyn, und dieſes durch Wiſſenſchaft wirklich erreichen. Das ſtoiſche Syſtem machte daher das Bewuſstſeyn der Seelenſtärke zur Angel, um die ſich alle ſittliche Geſinnung wenden ſollte, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenſchwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Chriſt bleibt ein Menſch, der Weiſe der Stoiker hingegen erhebt ſich über die thieriſche Natur des Menſchen, und iſt ihm ſelbſt genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, iſt aber ſelbſt über ſie erhaben, und keiner Verſuchung zur Uebertretung des ſittlichen Geſezzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hieſſen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchſte Gut der Stoiker war die ſchon in dieſem Leben erreichte Weisheit. Dieſe Weisheit hielten ſie für identiſch mit Glückſeligkeit, und machten dadurch den Weiſen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daſs die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äuſsern Sitten ihrer Zeitgenoſſen, ſo weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäſs lebten, über die ſich hingegen die Cyniker wegſetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wiſſenſchaft für den Weg zum höchſten Gut, und

meinten, der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte ſei hinreichend, daſſelbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete ſichtbare Muſter der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten ſich bloſs darin, daſs ſie ſich vorſtellten, die Weisheit wäre ſchon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und daſs ſie folglich das moraliſche Vermögen des Menſchen über alle Schranken ſeiner Natur hochſpannten. Das widerſpricht aber aller Menſchenkenntniſs, indem alle Erfahrung lehrt, daſs alles, wozu es die Menſchen bringen können, nur Tugend iſt. Der Stoicismus iſt daher den Kräften der Menſchen nicht angemeſſen, und der Menſch kann es nie dahin bringen, der Weiſe des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Weſens oder Gottes ſelbſt iſt. Das Chriſtenthum hat noch ein zweites Beſtandſtück des höchſten Guts, nehmlich die Glückſeligkeit; dieſe will der Stoiker aber gar nicht für einen beſondern Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens gelten laſſen. Er ſetzt daher die Glückſeligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückſeligkeit wiſſen, als von der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werth und alſo dem Bewuſstſeyn ſeiner ſittlichen Denkungsart. Die Stimme unſrer eignen Natur aber widerlegt das ſchon, und wir können unmöglich behaupten, daſs der Tugendhafteſte unter den Menſchen, Jeſus Chriſtus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit ſeinem innern Zuſtande ſuchte, und alle andere Glückſeligkeit, die auf unſrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, iſt nichts als Stoicismus (P. 229 *).

*) Ἀνεχου και ἀπεχου.

IV.

Resultat.

1. Höchstes Gut.	der Cyniker:	Glückseligkeit durch Entbehrung.
	der Epikuräer:	Glückseligkeit durch Tugend.
	der Stoiker:	Tugend als Glückseligk.
	der Christen:	Reich Gottes oder die durch nothwendige Voraussezzung eines Gottes und einer Unsterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchsten Grade gedacht ist nach der

Idee	der Cyniker:	Natureinfalt.
	der Epikuräer:	Klugheit.
	der Stoiker:	Weisheit.
	der Christen:	Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünstelten Bedürfnissen; so bist du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wollust, die mit keiner Unlust, und fliehe diejenige Unlust, die mit keiner Wollust verknüpft ist; meide die Wollust, welche grös-

ſere Wolluſt verhindert oder eine gröſſere Unluſt verurſacht, und ſcheue nicht die Unluſt, welche eine noch gröſsere Unluſt abwendet, oder eine gröſsere Wolluſt bringt; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend iſt ein Gut, nur das Laſter ein Uebel, darum ſei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Chriſten.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn ſehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückſeligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu ſeinem Ziel iſt der gemeine Menſchenverſtand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wiſſenſchaft;

der Weg des Chriſten, Aenderung und Beſſerung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beiſtande, zum Erſatze deſſen, was ihm an eigenem Vermögen abgehet. Der Chriſt bedarf alſo der Wiſſenſchaft nicht, und iſt glücklich zu preiſen, weil auch der Arme an Geiſt, der nichts von Wiſſenſchaft weiſs, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechiſchen Schulen glaubten alſo alles durch natürliche Kräfte ſchon in dieſem Leben auszurichten, daher kamen ſie auf Gott und Unſterblichkeit, und ermangelten alſo der Religion, der ſie bei ihren Fehlſchlüſſen nicht bedurften. Nur das Chriſtenthum

führt zu Gott und Unfterblichkeit, alfo zum Bedürfnifs einer Religion, die es uns in feinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Ariftoteles waren fchon in Anfehung ihrer fittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angebohren, Ariftoteles und die übrigen griechifchen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entfprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικος, *clericus*, *clerc*. So nennt Kant (im Gegenfatze der Laien, der in der Erkenntnifs des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche fich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (hiftorifchen) Kenntniffe erworben haben, und daher dazu beftellt find, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derfelben zu erklären, und fie zur Befolgung der Offenbarungsvorfchriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker ift eigentlich ein Kunftwort der katholifchen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derfelben, einen folchen, der vermittelft der Tonfur in den geiftlichen Stand getreten ift. Folglich bezeichnet es in der römifchen Kirche einen jeden Geiftlichen, vom geringften bis zum vornehmften Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Ausfprüche der Cleriker felbft für Offenbarung, weil fie zu den Zeiten der Apoftel durch Auflegung der Hände zu ihrem Gefchäfte geweihet wurden, mit diefer Auflegung der Hände durch die Apoftel zugleich die Mittheilung der Geiftesgaben verknüpft war, und man fich alfo vorftellte, dafs die Geiftesgaben durch diefe Priefterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, f. Priefter.

3. Das Wort Cleriker foll von dem griechifchen Wort Cleros (κληρος) Loos herkomen, weil Matthias, der erfte, den die Apoftel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos ift erwählt worden. So leitet der vorgebliche Ifidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterschied zwischen Cleriker und Laien (λαικος) ist wahrscheinlich aus der jüdischen Theokratie in die christliche Kirche eingeführt worden; wenigstens ist er sehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der protestantischen Kirche hat man aber das Kunstwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geistliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundsätzen dieser Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker ist, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* sprechen) kann, sondern die allgemeine Menschenvernunft zur Prüfung seiner Lehren wecken und ermuntern soll. Der bloſse Cleriker, dem es öfters mehr um Herrschaft, als um Wahrheit zu thun ist, beherrscht nehmlich durch seine Gelehrsamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrsamkeit nicht prüfen kann, und für den also nichts übrig bleibt, als blind und sclavisch zu glauben. Der protestantische Geistliche hingegen ist nicht bloſser Religionsgelehrter, sondern auch Religionsphilosoph, und weckt daher durch seinen Unterricht die allgemeine Menschenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entstehe.

4. Es kann also unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen seine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menschenvernunft in der christlichen Glaubenslehre seyn, daſs schon Tindal das nehmliche gesagt hat, ob man gleich auch schon vor Kant dagegen gestritten hat. Entweder, sagt Tindal, gehet die Religion dem gröſsten Theil der Menschen nichts an, oder sie muſs solche innere Merkmale von Wahrheit bei sich führen, welche Leute von der geringsten Fähigkeit, im Stande sind zu entdecken (wenigstens wenn sie durch die Geistlichen darauf aufmerksam gemacht werden). Oder alle Menschen, sehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, sind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geistlichen aufzuopfern. Dann wären, sagt Locke, die Menschen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. f. w. zu feyn.

5. Kant behauptet, es müffe eine aus der allgemeinen Menfchenvernunft entfpringende natürliche Religion geben, und nach diefer müffe entfchieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies ift auch fehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) fich felbft irren können, und dann, wie es in den finftern Jahrhunderten des Chriftenthums auch wirklich gefchah, den Gläubigen Irrthum ftatt Wahrheit aufdringen würden. Ob alfo diefe Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philofophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweifen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweife nicht faffen), läfst fich hieraus entfcheiden. Storr meint, dafs doch aus den Schulen der Philofophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, dafs jeder Menfch die Religionslehren erfinden, fondern die Wahrheit derfelben nicht auf Autorität andrer annehmen, fondern mit feiner Menfchenvernunft einfehen foll; und er giebt zu, dafs die Offenbarungslehre, obwohl als ein blofses, dennoch höchft fchätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müffe, um der natürlichen Religion Fafslichkeit, felbft für die Unwiffenden, ingleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr fetzt in feiner Beftreitung immer Theologen ftatt Cleriker, und denkt fich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, folche, welche in die Theologie eindringen, folglich felbft Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt fich unter Laien folche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen feyn, d. i. folche, die eine aus Kenntnifs der Gründe entfprungene Erkenntnifs der Schriftgelehrfamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abſtrahirt, und ſich darunter nur diejenigen denkt, die eine ſolche hiſtoriſche Kenntniſs der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derſelben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter ſeyn, aber auch davon abſtrahirt Kant, und denkt ſich unter dem Begriff Laie bloſs den in der Schriftgelehrſamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muſs, und alſo von ihm beherrſcht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zuſammengenommen, als Eine Geſellſchaft betrachtet, heiſst der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Geſetz verordnet iſt, was die Mitglieder derſelben, als ſolche, glauben ſollen (Statuten des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz der Kirche gehören), ſo herrſcht der Clerus, welcher dann in der Kirche das iſt, was im Staat die vollziehende Gewalt iſt, welche über die Befolgung der Geſetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nehmlich iſt Gott, und ſein ſichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollſtrecker ſeines Willens in der Kirche, der oberſte Cleriker, der als ſolcher unfehlbar ſeyn muſs, weil er die oberſte vollziehende Gewalt in Händen hat; ſo wie die Verſammlung des Clerus zur Geſetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entſchieden wird, ob der oberſte Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein ſolcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, daſs der Laie vernünftele, ſondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, ſondern durch den Ausſpruch erzwingt: ſo will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, daſs die letztere ſonſt in den Bann thue (excommunicire), und der erſtere zur ewigen Verdammniſs verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich ſogar der Schriftgelehrſamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, ſondern nur befehlen darf, ſo braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wiſſen. Und ſo

beherrscht endlich der Clerus den ganzen Staat, da selbst das Oberhaupt des Staats, als Laie, seinen Verordnungen unterworfen ist. Seine Herrschaft unterscheidet sich nur von der des Staatsoberhaupts darin, daſs der letztere durch äuſsere Gewalt, der erstere aber durch Gewalt über die Gewissen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abschn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, *coalition*. Diesen Namen giebt Kant der Synthesis (Verbindung), welche das Gleichartige intensiver Gröſsen zusammensetzt, (C. 201.*) s. Synthesis.

1. Die intensiven Gröſsen sind nehmlich solche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, sondern als eine Einheit in unser Bewuſstseyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorstellen können, wenn wir sie nach und nach abnehmen und sich dem gänzlichen Verschwinden nähern lassen. Man lasse z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit sich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, sondern wie stark die Fläche erleuchtet wird, so betrachtet man eine intensive Gröſse. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, so sehen wir die Erleuchtung auf der Ebene sich vermindern, und zwar hat man gefunden, daſs wenn man das Licht 2 mal so weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal schwächer wird; rückt man das Licht 3 mal so weit weg, so wird die Erleuchtung 9 mal schwächer. Da nun eine Zahl mit sich selbst multiplicirt die Quadratzahl giebt, so sagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nehmlich ein 2 mal so weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal so weites 9 mal, ein 4 mal so weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demselben

von der Tafel, fo fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erfte Kerze, beide Erleuchtungen find gleichartig, f. Gleichartigkeit. Daraus entftehet nun eine aus beiden Erleuchtungen zufammengefetzte Erleuchtung, die noch einmal fo ftark ift, als beide einfachen, wenn diefe einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verftandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anfchauung verbindet, die Synthefis derfelben. Und fo ift nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anfchauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zufammenfetzung des Gleichartigen, welche die Synthefis der Coalition heifst.

4. Wir fehen alfo, dafs die Synthefis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung ift, wodurch die Spontaneität des Verftandes die Vorftellung intenfiver Gröfsen möglich macht. Denn wir können uns jede intenfive Gröfse als aus zwei oder mehrern einfachern zufammengefetzt vorftellen, und in diefe getrennt denken. Diejenige Erfcheinung alfo, welche wir intenfive Gröfsen nennen, entftehet aus einer folchen Verbindung finnlicher Eindrücke, welche wir die Synthefis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zufammenfetzung folcher Theile, die aufser einander find, es fei nun im Raume oder in der Zeit, die Synthefis der Aggregation ift, das ift bei den intenfiven Gröfsen die Synthefis der Coalition. Durch die Aggregation entftehet die extenfive Gröfse, und durch die Coalition die intenfive; die Aggregation ift eine Synthefis der finnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verftand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der fich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition ift eine Synthefis des finnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in fo fern er nach einander oder neben einander ift, welches Aggregation feyn, und eben die Form betreffen würde,

ſondern in ſo fern der Einfluſs deſſen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefaſst, aber doch als Gröſse, die ſtärker und ſchwächer ſeyn kann, gedacht werden muſs. Es iſt nehmlich zwiſchen der Aggregation und Coalition der ſpeciſiſche Unterſchied, daſs bei der Aggregation die Syntheſis der Vielheit durch das Fortſchreiten von den Theilen zu dem Ganzen geſchieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anſchauung einer Zeit in der Empfindung aufgefaſst wird, und daher die Syntheſis der Vielheit derſelben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortſchreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgeſtellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondſcheibe ſehe, ſo unterſcheide ich zweierlei ſpeciſiſch verſchiedene Gröſſen an ihrer Erleuchtung, nehmlich die extenſive und die intenſive. Das heiſst: ich unterſcheide, wie weit ſich die Erleuchtung über die Mondſcheibe erſtreckt, oder wie groſs der Theil des Mondes iſt, welcher erleuchtet wird; dies iſt die extenſive Gröſse ſeiner Erleuchtung. Man kann aber auch ſeine Beobachtung darauf richten, wie ſtark der Mond erleuchtet iſt, und wie ſtark das Licht iſt, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, daſs die Sonne mehr als 300000 mal ſtärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extenſiven Gröſse der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anſchauet. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorſtellungen, ſondern wir können nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorſtellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke fortſchreiten, oder uns vorſtellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

7. Die Syntheſis der Coalition beſtehet alſo in der nothwendigen Vorſtellung des Verſtandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröſse Vielheit zu denken. Diejenige Gröſse, bei welcher allein dieſer und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich iſt, heiſst eben intenſive Gröſse.

Cörper,

corpus, *corps*, Materie, welche zwiſchen beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen iſt (N. 85.). Zu einem Cörper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nehmlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. ſ. w.

b etwas, das der Verſtand davon denkt, nehmlich Quantität der Materie, Beſchaffenheit und Realität des Cörpers, Subſtanz, Kraft, Zuſammenſetzung, Theilbarkeit, u. ſ. w.

c. etwas, das auf reiner Anſchauung beruhet, nehmlich Ausdehnung und Geſtalt oder Figur (C. 35.).

Das erſte iſt das Sinnliche am Cörper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige ſinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erſte iſt das Gegebene, das zweite ſind die nothwendigen Verſtandesbegriffe, wodurch das Gegebene erſt verſtanden wird, das letztere aber iſt die nothwendige Form der Anſchauung, durch die es erſt möglich wird, Vorſtellung von Cörpern, als äuſsern Gegenſtänden zu bekommen. Die Quellen von allen dreien ſind daher ſehr verſchieden. Das erſte entſpringt empiriſch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verſtande, der dieſe ſeine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus ſich ſelbſt erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anſchauung des Empiriſch - ſinnlichen ebenfalls die Form aus ſich ſelbſt erzeugt, obwohl das Beſtimmte der Form ſich auf dem Empiriſchen gründet.

2. Man kann dies die transſcendentale Erörterung des Begriffs eines Cörpers nennen. Dann iſt ein Cörper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verftandes, beftimmtes dem äufsern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an fich felbft feyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorftellung kennen, welche fein Einflufs auf unfre Sinnlichkeit uns verfchafft (P. 63.). Dies ift ein Cörper in transfcendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze diefes Artikels ftehet, fagt aus, was ein Cörper in phyfifcher Bedeutung ift, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenftandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transfcendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper ift, wenn man auf den Urfprung der Vorftellung eines Cörpers überhaupt fiehet, und was daran aus dem vorftellenden Subject felbft, und was aus der Wahrnehmung deffelben entfpringt. Die transfcendentale Erörterung lehrt, dafs der Cörper nur eine Erfcheinung ift, d. i. etwas, was nur in unfern Sinnen durch Affection derfelben vorhanden ift, alfo an und für fich, aufser unfern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unfre (menfchliche) Wahrnehmung nicht als exiftirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müffen alle Cörper mit famt dem Raume, darin fie fich befinden, für nichts als blofse Vorftellungen in uns, d. h. unfers Gemüths, gehalten werden, und exiftiren nirgend anders, als blofs in unfern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unfrer Erkenntnifskräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, dafs es auch aufser der menfchlichen Vorftellung einen Raum mit Cörpern in demfelben gebe, fo behauptet man damit, dafs Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, fondern lediglich in den Objecten felbft liege, und diefe Behauptung nennt Kant den transfcendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwiefen werden kann, heifst der transfcendentale oder critifche Idealismus, und die grundlofe Behauptung von der Verbindung zweier wefentlich verfchiedener Subftanzen, als Dinge an fich, nehmlich geiftiger und cörperlicher, heifst der transfcendentale Dualismus.

4. Cörper ſind alſo nicht Gegenſtände **an ſich**, ſondern **äuſsere Erſcheinungen** im Raume, oder Gegenſtände des **äuſsern Sinnes**, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorſtellungen, nehmlich eine ſolche, die nicht von der bloſsen Willkühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die **Anſchauung** eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingeſchloſſenen **äuſsern** Erſcheinung, entſtehet durch zweierlei Syntheſis, durch die Syntheſis der Aggregation und die der Coalition, ſ. **Aggregation** und **Coalition**. Durch die erſtere wird er eine ausgedehnte Gröſse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumeserfüllung. In Rückſicht der erſtern Syntheſis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorſtellen; denn er iſt nichts als erfüllter Raum zwiſchen Grenzen. Da nun der mathematiſche oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität deſſelben, zugiebt, ins Unendliche theilbar iſt, ſo muſs es auch der erfüllte ſeyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn ſie ſo weit möglich wäre, endlich auf untheilbare phyſiſche Puncte kommen. Allein das iſt nicht möglich, weil alsdann dieſe Puncte nicht diejenige urſprüngliche Kraft der Materie haben müſsten, welche die zurückſtoſſende Kraft heiſst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der phyſiſche Punct würde alſo keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie ſeyn. Alſo muſs jeder noch ſo kleine phyſiſche Punct vermittelſt ſeiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar ſeyn, und ſo fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum beſtehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper iſt ja nicht ein Ding an ſich, das da für ſich beſtände, wenn es auch nicht angeſchauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer ſo weit, als ſie getrieben wird, und er iſt unendlich theilbar, heiſst nicht, es exiſtiren unendlich viel Theile, ſondern, es giebt keine abſolute Grenze der Theilung deſſelben, man kömmt nur immer an eine **relative** Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. ſ. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortsetzen können, wenn dieses zufällige Hinderniss gehoben wäre, und so ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant sich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), so sagt er: es giebt ausser uns Cörper. Dies heisst, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern ist nicht etwa eine Illusion, oder Täuschung, sondern der äussere Sinn hat für uns so wohl Realität als der innere, daher sind die Cörper im Raume eben so reell als die Gedanken, welche nicht räumlich sind, nur in der Zeit gedacht werden, und sich bloss im innern Sinne befinden. Die Cörper sind Erscheinungen, die wir dadurch kennen, dass die gegebene Vorstellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einfluss auf dieselbe hat, deswegen sie eben gegeben heisst. Der Gegenstand, den wir Cörper nennen, ist also wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenstand), denn er wird im Raume nach den Gesetzen der Sinnlichkeit angeschauet; dennoch aber ist er bloss Erscheinung, das ist ein Gegenstand, dessen Daseyn zugleich von unserm Erkenntnissvermögen abhängt, und allein durch dasselbe möglich wird. Als Ding an sich aber ist uns dieser Gegenstand unbekannt, d. h. wir wissen nichts davon, was dasjenige, was da erscheint, seyn mag, als etwas, das nicht erscheint, also ohne diese Beziehung auf unsere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empirische oder psychologische Idealismus macht also die Erscheinungen zu Schein, und behauptet, es scheine nur so, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Mensch bilde sich bloss ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Existenz der Erfahrungsgegenstände, von deren Existenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des schwärmenden Idealismus; so wie die Behauptung, dass die Erfahrungsgegenstände nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critische Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erscheinungen geben, und diese Erscheinungen sind eben die wirklich existirenden Gegenstände der Erfahrung, die sich dadurch, dass sie sich im Raume befinden, von den blossen Gedanken und Bildern der Phantasie hinlänglich unterscheiden. Was es aber mit solchen Erscheinungen ausser dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es ist, und nicht, wie es sinnlichen Wesen erscheint und sie afficirt, für eine Bewandniss haben mag, das wissen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heisst daher der empirische Realismus, und die Verbindung zwischen Vorstellungen des innern und äussern Sinnes in Einem Subjecte der empirische Dualismus.

8. Vor Kant schon behauptete man, dass gewisse Beschaffenheiten der Cörper Erscheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. s. w., kurz alles, was subjectiv und zufällig ist; man nannte diese Qualitäten *secundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, dass auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom ersten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt, Schwere u. s. w.), kurz überhaupt alle Beschaffenheiten der Cörper, die in der Anschauung derselben zu finden sind, blosse Erscheinungen sind. Dadurch wird nun der Gegenstand, der uns erscheint, nicht eine blosse Einbildung, so wenig als dadurch, wenn bloss jene Beschaffenheiten vom zweiten Range für Erscheinungen gehalten werden. Es ist nur der Unterschied zwischen Kants Behauptung und jener, dass wenn bloss die Beschaffenheiten vom zweiten Range Erscheinungen sind, etwas übrig bleibt, was nicht Erscheinung, sondern Ding an sich ist, ob man wohl dennoch nicht weiss, was jene Erscheinungen oder Beschaffenheiten vom zweiten Range an diesem Dinge an sich sind. Bei Kants Behauptung ist der ganze Körper Erscheinung, und man weiss nun bloss nicht, was der ganze Körper an sich ist, obwohl seine Beschaffenheiten vom ersten Range darum eben so wohl wirklich existirende Erfahrungsgegenstände sind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers iſt in der Erfahrung eben ſowohl wirklich, als die Farbe deſſelben, was aber beide auſser der Vorſtellung des Menſchen und den nothwendigen Geſetzen ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyn mögen, das wiſſen wir nicht (Pr. 64.) ſ. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechaniſcher Bedeutung, iſt eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt. Wenn nehmlich die Materie auf eine andre, vermittelſt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derſelben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung ſetzend, ſo heiſsen alle dieſe Theile zuſammengenommen die Maſſe. Hat nun dieſe Maſſe eine beſtimmte Geſtalt, ſo nennt man dieſe geſtaltete Maſſe in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35. — II. Th. II. Abth. II. Buch. II Hauptſt. VI. Abſchn. S. 518. — IX. Abſchn. II. S. 553.

Deſſ. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk. III. S. 65. — §. 13 S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo ſum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das iſt der Grundſatz des Carteſius (*Princip. Philoſ. P. I. VII.*). Er behauptet mit demſelben, daſs der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalte. Unter Denken verſtehet er nehmlich alles das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, z. B. verſtehen, wollen, ſich einbilden, fühlen u. ſ. w. Wenn ich ſage, meint Carteſius, ich ſehe, und ich verſtehe es von dem, was der Cörper dabei thut, ſo kann ich mir bloſs einbilden, daſs ich ſehe, wie z. B. im Schlafe; verſtehe ich aber darunter, daſs ich mirs bewuſst bin, daſs ich ſehe, und beziehe alſo das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und ſich vorſtellt, ſo kann ich mich nicht irren, ſondern bin ganz ſicher, daſs dies wirk-

lich iſt (C. 40. 51.). Mehr hievon ſiehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daſs wir uns unſers Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt, bewuſst ſind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes ſei, ſo folge, daſs auch das Daſeyn unſrer Seele für nichts anders, als für das Daſeyn eines Gegenſtandes als Erſcheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo ſum* nichts weiter ausſage, als, da ich denke, ſo muſs eine Denkkraft im innern Sinne ſeyn. Aber alles, was im innern Sinne iſt, iſt eben ſo wohl Erſcheinung, als das, was im äuſsern Sinne iſt, folglich kann durch den Carteſianiſchen Satz das Daſeyn der Seele, als einer Nichterſcheinung, Dinges an ſich, und einfachen Weſens, nicht bewieſen werden (C. 405.)

Cohäſion.

S. Zuſammenhang.

Colliſion.

Widerſtand der Pflichten, *colliſio officiorum ſ. obligationum*, *colliſion des devoirs.* Das Verhältniſs zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derſelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, ſ. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht iſt aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgeſetz; nun kann das Moralgeſetz nicht zwei einander entgegengeſetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengeſetzte Regeln zu Geboten erheben, ſondern, wenn es Pflicht iſt, nach der einen Regel zu handeln, ſo iſt es nicht nur keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es iſt alſo ein ſolches Verhältniſs zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Colliſion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moraliſchen Weſen Gründe und Gegengründe für eine

Regel seyn, die sie entweder zum Gebot machen, oder nicht, solche Gründe heissen Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*). Gesetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, so sind sie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*) *non obligantes*), und dann ist die Handlung, welche von der Regel vorgeschrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei solche Gründe einander widerstreiten, so sagt die practische Philosophie nicht, dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie.* Ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberste ausübende Gewalt hat. Der fremde Staat, dessen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger sind, aber der doch die Provinz beherrscht, heisst der Mutterstaat (*Metropolis*). Die Provinz heisst in Beziehung darauf, dass sie vom Mutterstaat beherrscht wird, der Tochterstaat, wird aber dabei doch von sich selbst regiert. Irland ist jetzt eine solche Colonie oder Provinz von Grossbritannien, und dieses der Mutterstaat Irlands. Irland wird nehmlich von Grossbritannien beherrscht, regiert sich aber doch selbst durch sein eigenes Parlament, doch unter dem Vorsitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Grossbritanniens über Irland repräsentirt (K. 224.). Das Wort Colonie kömmt her von *colonus*, der einen gemietheten Acker bauet (*Ludov. Vives Comment. in Augustin. de civit. Dei. lib. X. c. I.*)

Colossalisch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinschaft.

Communion,

Abendmahl, Tisch des Herrn, κλασις του ἀρτου (Ap. Gesch. 11, 42.), εὐλογια (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζη κυριου (1. Cor. 10, 21.), κοινωνια του αἱματος και του σωματος του χριστου (1. Cor. 10, 16.), κυριακον δειπνον (1. Cor. 11, 20.). εὐχαριστια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit εὐλογια), *fractio panis*, *mensa domini*, *communio corporis et sanguinis Christi*, *coena domini*, *sacra coena*, *eucharistia*, *sacramentum communicatae carnis et sanguinis Christi*, *sacramentum carnis et sanguinis s. corporis et sanguinis Jesu Christi*, *communion*, *sainte cene*. Diesen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der christlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derselben zu einem ethischen Cörper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit.

1. Es ist nehmlich bei dieser Handlung nicht von einem Dienst der Herzen (Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Gesinnung der Pflicht bestehen kann; sondern von der Repräsentirung des unsichtbaren Dienstes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranschaulichung desselben zum Behuf des Praktischen. Da das Unsichtbare bei Menschen einer solchen Versinnlichung bedarf, und dieses ein unentbehrliches Mittel ist, das Sittlichgute zu befördern, so sieht man wohl, daſs auch die Vernunft eine solche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorschreibt, daſs aber die äuſsere Förmlichkeit, wodurch sie erfüllt wird, zufällig ist (R. 299.).

2. Der wahre Geist und die wahre Bedeutung eines Dienstes Gottes bestehet darin, daſs wir unsre ganze Gesinnung dem Reiche Gottes in uns und auſser uns weihen (s. Christenthum, I.). Es ist also auch Pflicht, diese Gesinnung:

a. intensive, festzugründen;

b. extensive, auszubreiten;

a. dem Raume nach, oder unter Zeitgenossen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protensive, sie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entstehen also vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moralisch guter Gesinnung zum Zweck haben. Diese vier Pflichtbeobachtungen können durch gewisse feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichsam sinnlich dargestellt werden, damit sie nicht bloſse Ideen der Vernunft bleiben, sondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun sind alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn sie nehmlich geradezu den Begriff darstellen, wie z. B in der Geometrie; oder Symbole, wenn sie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall ist, vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient) darstellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede ist, welche nur nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht werden können, das ist, durch solche Anschauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, so geschieht die Versinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht schematisch, sondern symbolisch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anschauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach seiner ganz vortrefflichen Bestimmung des Sprachgebrauchs (U. 255. ff.) sagen sollen: diesen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewisse Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat also auch in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äuſserliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, zu erhalten, versinnlicht.

5. Man hat diese symbolische Handlung die Communion genannt, von dem lateinischen Worte *communio*, Gemeinschaft. Diese Benennung ist aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächst die Theilnahme an dem Tode

Chrifti durch den Genufs der Symbole deffelben, (die Gemeinfchaft mit dem Leibe und Blute Chrifti); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jefu zu einem fittlichen Cörper (die Gemeinfchaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nehmlich als eine Folge der erftern.

6. Die Gefchichte der Communion verdiente wohl, fo wie die Gefchichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der chriftlichen Kirche überhaupt, eine eigene Unterfuchung und Bearbeitung, um die Entftehung der falfchen Vorftellung begreiflich zu machen, die man fich nach und nach von diefer fymbolifchen Handlung gemacht hat. Es ift gewifs, dafs der Stifter der chriftlichen Kirche felbft diefe Förmlichkeit angeordnet hat, und dafs er bei derfelben die zwiefache Abficht hatte, feine Bekenner,

a. durch ihre Feier feines Gedächtniffes, mit fich,

b. durch ihre gemeinfchaftliche Theilnahme an diefer Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach fittlich guten Gefinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir fehen aus 1 Cor. 11, 26, dafs die Apoftel die feierliche Handlung Jefu in der Nacht, da er verrathen wurde, und feine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtniffe, als eine Aufforderung, diefe fymbolifche Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verftanden haben. Der Stifter der chriftlichen Kirche fafs nehmlich mit feinen Jüngern an einer und derfelben Tafel, und genofs mit ihnen etwas von einem und demfelben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demfelben Kelch, um die enge Verbindung, in der fie alle unter einander und mit ihm ftänden, zu verfinnlichen.

7. Diefe Handlung foll verfinnlichen:

a. die Erneuerung der Kirchengemeinfchaft. Der gemeinfchaftliche Genufs des Brodts und Weins an demfelben Tifche foll die Verbindung, die Jefus unter feinen Jüngern, zur Beförderung fittlicher Gefinnungen, ftiftete, im Andenken erhalten; und durch diefe Feierlichkeit follen die Genoffen derfelben fie gleichfam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die Fortdauer der Kirchengemeinschaft. Dadurch, dafs das Andenken an den Zweck des Christenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinschaftlichen Trachten nach sittlich guten Gesinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die christliche Gesinnung in den Gemüthern erhalten; und diese Pflicht soll die Communion hauptsächlich versinnlichen;

c. die Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft. Dadurch, dafs die confirmirten jungen Christen die Erlaubnifs bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden sie vollends mit Zusammenstimmung ihres Willens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erstern Kindheit) geschieht, wo sie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften ist.

d. Alles dieses geschiehet nach Gesetzen der Gleichheit, durch Essen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derselben Tafel, um damit zu bezeichnen, dafs alle zur Kirchengemeinschaft Verbundene, als Christen, einander gleich sind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Ansprüche und Erwartungen haben.

8. Dieser Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere symbolische Handlungen erreicht werden, sie ist also, wie jedes Symbol, zufällig. Allein der Stifter der christlichen Kirche hat einmal diese symbolische Handlung dazu verordnet, sie selbst, uns zum Beispiele, verrichtet: und sie ist zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er sie in der bedenklichsten Stunde seines Lebens einsetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel mit seinem Kreuzestode in Beziehung setzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich seine Hinrichtung vorstellen, und die Genossen dieser Zeichen dadurch an seinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewisse Verbindung mit demselben, zur Stärkung ihrer Gesinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Diese Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden soll, weil sie sonst ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Grosses. Menschen von allen Ständen, und oft von sehr verschiedenen Gesinnungen gegen einander, vergessen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unsittliche Unverträglichkeit, und vereinigen sich durch eine gemeinschaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Gesinnungen der Pflicht in sich zu erhalten und zu befördern, und erinnern sich daran, dass sie vor dem, der ihr Schicksal in Händen hat, gleich sind, und dass keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm seine bessere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menschen, nach der sie so gern ihr Verhalten gegen Menschen nach bürgerlichen Verhältnissen, Stand, Reichthum u. s. w. einrichten, erweitert. Durch diese Feierlichkeit sollen ferner die Eigenliebe eingeschränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbst, und hauptsächlich in Religionssachen soll diese Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhass verbannen, und daran erinnern, dass die Einigkeit des Geistes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, sondern in der Einigkeit in der sittlich guten Denkungsart bestehe. So soll die Communion die Idee einer moralischen Gemeinschaft aller Menschen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und sie zum Fortstreben, sich dieser Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und so ist die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die sittliche Gesinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinschaftlichen Genuss an derselben Tafel, als in den Mitgenossen vorhanden vorgestellt werden soll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tische nahen, sollen wir uns der wechselseitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben sollten, welche sich gemeinschaftlich zu einem sittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht bloss zur Liebe gegen Religionsgenossen, gegen Menschen von derselben Gemeinde, von derselben Confession, gegen Mitchristen, sondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe soll uns diese Handlung beleben. Wir müssen nehmlich 1 Cor. 10, 17. offenbar so verstehen, dass die symbolische Handlung des Essens von einem Brodt die Gemeinschaft vorstellt, in welche nicht nur die Christen dadurch treten, sondern alle Menschen stehen, in so fern sie alle eine und dieselbe Bestimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Bestimmung des Christen ist die Bestimmung des Menschen, und die Lehre Christi soll nur das Mittel seyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den frühesten Zeiten des Christenthums an fanden sich Menschen, welche rühmten, dass Gott mit der Celebrirung der Communion besondere Gnaden verbunden habe. Hilarius sagt z. B. (*de trinitate lib. VIII)*, Joh. 14, 20. sei nicht von der Einheit des Willens die Rede, sondern davon, dass Christus durch das Geheimniss des Sacraments natürlich, cörperlich und unzertrennlich (*naturaliter*, *corporaliter et inseparabiliter*) in uns sei. Es ist hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, dass die Zeichen bei der Communion durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, ist bekannt genug. Paschasius Radbert hat zuerst, im Jahr 831, durch seine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endlosen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlassung gegeben. Er behauptete, dasselbe Fleisch Christi, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Gestalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widersprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Christi sei im Abendmahl zugegen. Ob diese Meinung wohl von dem unterschieden ist, was H. Zwingli sieben hundert Jahr nachher lehrte, nehmlich im Jahr 1524, dass Leib und Blut bloss Zeichen des abwesenden Leibes und Bluts Christi sind? Papst Innocenz III. machte zuerst im Jahr 1215. die Transsubstantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion ift blofs eine kirchliche Handlung, d. i. eine folche, welche nur in einer beftimmten Religionsgefellfchaft, nehmlich der chriftlichen, für die Mitglieder derfelben nothwendig ift, weil fie der Stifter als ein Symbol vorgefchrieben hat. Uebrigens ift fie zufällig, und kann nicht etwa allen Menfchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch feyn müfste, wenn fie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nehmlich fchon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genufs des h. Abendmals erlange der gebefferte Menfch die Vergebung feiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entftanden ift, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein folches Gnadenmittel anfehen, ift ein Wahn der Religion, d. i. eine Täufchung, das Symbol mit der Sache, die es vorftellen foll, Beförderung der Fortdauer fittlich guter Gefinnungen, für gleichgeltend zu halten. Diefer Wahn aber kann nicht anders als dem Geifte des Chriftenthums (f. Chriftenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitfchuldige.

Compofition.

S. Zufammenfetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforfchung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, dafs man fich wirkliche Natur, wirkliche Gegenftände der Erfahrung vorftellt. Etwas fich concret oder *in concreto* vorftellen heifst, fich es vorftellen, wie es wirklich in der Natur zu finden ift, oder doch, den Gefetzen der Natur gemäfs, zu finden feyn könnte. Es ift dem abftract oder *in abftracto* ent-

gegengeſetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daſs man ſich bloſs **Begriffe** vorſtelle, ohne darauf zu ſehen, wie das, was durch dieſe Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenſtänden vorhanden ſeyn mag. Vom Daſeyn Gottes, ſagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforſchung ſeinen Nutzen bewieſe. Das Daſeyn Gottes iſt nehmlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenſtand der Erfahrung, und eben daher kann auch daſſelbe nicht als eine Natururſache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich alſo von einer Wirkung ſage, ſie rühre von Gott her, ſo gebe ich keine Natururſache an, und **erkläre nichts**. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt iſt etwas *in abſtracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenſchaften zuſammen vorhanden iſt, von denen bei der Vorſtellung eines Kindes überhaupt **abſtrahirt**, d. i. nicht darauf geſehen wird; der Begriff eines **bürgerlichen** Kindes iſt gegen den eines Kindes überhaupt ſchon etwas *in concreto*, weil bei demſelben eine Eigenſchaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung exiſtirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, ſondern jedes meiner Kinder iſt ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenſchaften auch die an ſich, daſs es das Kind eines Bürgerlichen iſt, von allen den übrigen Eigenſchaften wird aber abſtrahirt, und ſo habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieſer Rückſicht ebenfalls ein Begriff *in abſtracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 826.

Deſſ. Schrift über eine Entdeckung I. Abſchn. 13. S. 26. *)

Concupiſcenz.

S. **Gelüſten.**

Concurrenz.

S. Gemeinſchaft. Wechſelwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations.* Dieſen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüſſigen, das in Ruhe iſt, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben (bisweilen bloſs der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Feſtwerden eine beſtimmte Geſtalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umſtänden eine regelmäſsige Geſtalt an, und bildet ſich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die ſich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Waſſer, wer weiſs durch was für Vermittelung, aufgelöſete Erdart erzeugt werden, nehmen beſtimmte Geſtalten an. Eben ſo, ſagt Kant, bilden ſich die druſichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern *(Minera)* ſind Stücken Erde zu verſtehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermiſcht ſind. Dieſe Minern ſind druſicht, heiſst, die Materien ſind in ſolchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemiſcht, ſondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. ſ. w. in ihnen, welche eben Druſen heiſsen, ſ. Anſchieſsen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Urſache der Configurationen iſt die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn," wie Bergmann ſagt (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflöſungsmittels, welches allem Vermuthen nach Waſſer war, einander immer näher kommen, ſo wird endlich der Abſtand ſo klein, daſs mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geſchehen muſs, ſo entſtehet auch eine beſtimmte äuſsere Geſtalt für jede Art Materie, welches man das Anſchieſsen der Theile nennt. Jedoch muſs der

Unterſchied natürlicher Weiſe auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflöſungsmittel verändert wird, denn je geſchwinder ſolches verringert oder abgekältet wird, deſto geſchwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zuſammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geſchieht. Die Natur ſcheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieſer Configurationen zu ſpielen, aber wenn ſie genauer betrachtet werden, ſo findet man, daſs die meiſten Veränderungen von wenigen urſprünglichen Figuren ſind. Merkwürdig iſt es, daſs unter den Cryſtallen alle fünf reguläre geometriſche Körper vorkommen." S. Anſchieſsen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beiſpiel der druſichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieſes iſt vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgeſtumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinſten Erze iſt. Das zweite Beiſpiel iſt Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieſes iſt vererztes Silber, welches cryſtalliſirt, und als ſechsſeitige Säulen, mit ſechsſeitigen oder dreiſeitigen Endſpitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verſchiedene Cryſtalle vor, zu denen die Kunſt bisher kein in der Natur freies Auflöſungsmittel hat entdecken können. Der groſse Newton ſchrieb den Theilen eine gewiſſe Polarität zu, ſo daſs gewiſſe Seiten einander anzögen, oder einander zurückſtöſsen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, ſagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüſſig geweſene*) Materien im Bruche eine beſtimmte Textur. Wenn man würflichte Cryſtalle von einander ſchlägt, und auf das genauſte betrachtet, ſo findet man oft nichts anders, als ein

*) Dieſe Worte müſſen nach M. II, 767. vor Materie ſtehen.

gleichförmiges würflichtes Wefen, welches die Art der Zufammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verurfacht, dafs diefe Kunftftücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und fie auch äufserlich ihre fpecififch eigenthümliche Geftalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anfchiefsungen oder Mifsgeburten entdecken aber, bei näherer Unterfuchung, einen höchft wunderbaren Bau, der aus vierfeitigen leeren Pyramiden oder Trichtern beftehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zufammengefetzt ift, und diefe aus parallelen Fäden. Sechs folche gleich grofse Trichter mit den Spitzen um einen Punct zufammengefetzt machen gleichfam das Skelet aus, die Hölungen deffelben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und fo wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant fagt, man habe diefes auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äufserlich verhärtet waren. Da diefe innerlich noch flüffig waren, fo zapfte man den innern flüffigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anfchiefsen konnte, fo gab es eine beftimmte Geftalt. Viele von den erwähnten mineralifchen Cryftallifationen geben oft fo überaus fchöne Geftalten im Bruch, als wenn fie durch Kunft hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdrufen an; worunter man Stücke von durchfcheinenden und durchfichtigen Steinen und metallifchen Kalken verfteht, die eine meiftrhomboidifche Bruchgeftalt von glatter glänzender Fläche und beftimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewiffe Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derfelben nennt man, weil ihre Materie von anfehnlichem fpecififchen Gewicht ift, Schwerfpath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines fchneeweifen Schwerfpaths ift z. B. der Aehrenftein (*lapis acerofus*); er hat eine blumichte Geftalt wie äftige Aehren, womit ein feftes graues mergelartiges Geftein wie durchwachfen ift, fo dafs durchfchnittene Tafeln davon ein ausnehmend fchönes Anfehen haben. Er ift vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Osterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgesch. XII. Abschn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf ist ein vererztes Eisen, und gehört zu den rothen Eisensteinen, bricht meist strahlicht; einzelne keilförmige Stücke sind unter dem Namen Blutstein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c. XIII*, 2, *d.*). Die Eisenblüthe ist eine Abart vom Tropfstein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weisse und ihres corallenähnlichen Wuchses merkwürdig (Blumenbach *l. c. VIII*, *A*, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beispiel solcher Naturproducte, die Kunstproducten sehr ähnlich sehen, die Glorie in der berühmtesten Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort sahe hier die Stalaktiten oder Tropfsteine vegetiren; allein sie sind nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchsickernden Wassers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Ansehen nach ist das Flüssige überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderst nach einer gewissen ursprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäss anschiessend und sich in Freiheit bildend. Es lässt sich also wohl denken, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, dass die Schönheit der festen Körper der Natur und ihrem Vermögen, sich ohne Zwecke nach ihren Gesetzen ästhetisch zweckmässig zu bilden, zugeschrieben werden könne. Dieser Meinung ist auch Bergmann (*l. c.* §. 176. *S.* 287.). Alle feste Körper, sagt er, scheinen aus oder in flüssigen Materien zusammen zu wachsen. Es sind aber bei dieser Bildung der festen Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologisches, nach welchem es scheint, als habe ein Verstand alles auf die Erreichung gewisser Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmässigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemisches, nach welchem, gewissen Attractionsgesetzen ge-

mäfs, fich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und fchneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmofphäre, ein Gemifch verfchiedener Luftarten, fo kalt ift, dafs die Dünfte, welche aufgelöfete wäfsrige Feuchtigkeiten find, fich durch Abgang des Wärmeftoffs gleich im erften Augenblicke von der Atmofphäre fcheiden, oder niedergefchlagen werden, und anfchiefsen, fo entfteht der Schnee. Diefer hat verfchiedene, oft fehr künftlich fcheinende und überaus fchöne Figuren, welche von der Verfchiedenheit der dermaligen Luftmifchung abhängen. Nach dem teleologifchen Princip follen nun vielleicht diefe Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch feine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemifchen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, dafs die Configurationen des Schnees davon herrühren, dafs fich die kleinen Theile der feftwerdenden Körper mit ihren gröfsten Seitenflächen am ftärkften anziehen, und fich alfo mit diefen Flächen zufammenlegen; gefetzt nehmlich, die erften Anlagen zum Schnee find gleich grofse Kugeln, fo haben um eine Ebene um jede folche Kugel herum gerade fechs andere Platz, und fo werden fich nach der Richtung derjenigen Durchmeffer, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in diefer Richtung am ftärkften ift (Gehler phyf. Wörterb. Artikel Schnee). Diefes gefchieht alfo nach chemifchen Gefetzen, denn wir nennen das eine chemifche Wirkung der Körper auf einander, wenn fie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, f. Wirkung, chemifche. Zugleich aber wirkt die Natur hier äfthetifch zweckmäfsig, d. i. fo, dafs dadurch unfere Einbildungskraft mit unferm Verftande in Einftimmung gefetzt und das Gefühl der Luft erweckt wird, vermöge deffen man die Configurationen des Schnees fchön nennt. Eben fo verhält es fich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Mufcheln u. f. w. fowohl ihrer Geftalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck fei, uns diefe Luft zu machen, und fie ihre Formen für unfer Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unfrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, dafs etwas fchön fei, wird im Artikel Zweckmäfsigkeit unterfucht.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. — 252.

Bergmann. Phyfik. Befchr. der Erdkugel. II. B. V. Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congrefs.

S. Zufammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Conftitution.

conftitutio (*ftatus publici*), *conftitution.* Man nennt den rechtlichen Zuftand eines Volks unter einem fie vereinigenden Willen die Conftitution. Man mufs nehmlich einen Unterfchied machen zwifchen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menfchen, ift eine Anzahl Menfchen, die durch kein Vernunftprincip unter fich zufammenhängen, oder in Verbindung ftehen. Gefetzt, ein einzelner Menfch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menfchen, fo machen fie zufammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Affociation), in der die Menfchen mit einander ftehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk ift eine Menge von Menfchen, welche in einem rechtlichen Zuftande unter einem fie vereinigenden Willen leben, um deffen, was rechtlich ift, theilhaftig zu werden. Der Zuftand, worin das Volk lebt, ift rechtlich, heifst, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein phyfifcher; nicht auf Gewiffen, denn das wäre ein ethifcher Zuftand, fondern) auf folchen Forderungen, die ein jedes Mitglied diefes Volks für feinen eigenen Willen anerkennen mufs, f. Recht. Ihr Wille ift daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller ift. Diefer rechtliche Zuftand nun, in wel-

chem ſich das Volk befindet, heiſst ſeine Conſtitution, Verfaſſung, Staatsverfaſſung, Regierungsform (*forma reipublicae ſ. civitatis*), ſ. Staat, Staatsbürger, Zuſtand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, auſser der erklärten objectiven Bedeutung des Worts Conſtitution, eine ſubjective. Nach dieſer heiſst es der empiriſche Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zuſtand tritt. So kann man ſagen, heute geſchahe die Conſtitution des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menſchen, die bisher in den Amerikaniſchen Wäldern lebten, kann ſich noch in Zukunft zu einem Volk conſtituiren. Kant nennt den Act, wodurch ſich das Volk ſelbſt zu einem Staat conſtituirt, den urſprünglichen Contract. Ich unterſcheide aber dieſen als Idee, die bei der Conſtitution vorausgeſetzt werden muſs, von dem Conſtitutionsact, welcher von der Idee des urſprünglichen Contracts abgeleitet iſt, und in der Zeit geſchieht. Kein Volk hat den urſprünglichen Contract je geſchloſſen, aber jedes Volk muſs ſeine, oft ſehr rechtswidrige und in der Zeit entſtandene Conſtitution (deren Urſprung oft nicht zu erforſchen iſt, und ob er rechtmäſſig ſei, nicht erforſcht werden darf) nach dem urſprünglichen Contract beurtheilen und verbeſſern. (K. 168.).

3. Endlich heiſst Conſtitution auch die Sammlung von Geſetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Beſtimmungen des rechtlichen Zuſtandes, worin ſich das Volk geſetzt hat, oder die Beſtimmung der Staatsverfaſſung durch Geſetze. In dieſer Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er ſagt: „es kann ſelbſt in der Conſtitution kein Artikel enthalten ſeyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, ſich, im Fall der Uebertretung der Conſtitutionalgeſetze durch den oberſten Befehlshaber, ihm zu widerſetzen, mithin ihn einzuſchränken.“ Wenn er aber ſagt: alſo iſt die ſogenannte gemäſsigte Staatsverfaſſung, als Conſtitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der erſten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfaſſung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts Conftitution müffen wohl unterfchieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anftofsen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Conftitutionsgefetze,

Conftitutionalgefetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Beftimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert feyn. Die gefetzgebende Gewalt kann nehmlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen foll, und fie alfo Niemand mufs Unrecht thun können, dies ift aber nur möglich, wenn das Volk fich felbft das Gefetz giebt (K. 165.).

2. Die Conftitutionsgefetze unterfcheiden fich von den übrigen bürgerlichen Gefetzen dadurch, dafs fie blofs für das Oberhaupt des Staats gegeben find, und dafs fie gegen daffelbe nicht mit Zwang durchgefetzt werden können. Alle übrigen Gefetze find für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, dafs ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberfte Befehlshaber die Conftitutionalgefetze übertritt, fo darf fich ihm Niemand widerfezzen, und Niemand kann ihn einfchränken, beides widerfpricht dem Begriff eines oberften Befehlshabers (f. Conftitution).

Conftitutiv.

objectiv beftimmend, gefetzgebend. Ein Prädicat, welches ausfagt, dafs etwas *a priori* beftimmt, wie etwas anderes feyn mufs oder feyn foll. So ift z. B. das Princip aller Axiomen der Anfchauungen conftitutiv für die Erfahrung nicht nur, fondern auch für die Anfchauung (f. Axiomen der Anfchauung). Es heifst: alle Erfcheinungen find der Anfchauung nach extenfive Gröfsen. Durch diefen Grundfatz wird *a priori* feftgefetzt, dafs uns gar keine andern Erfahrungsgegenftände vorkommen können, als folche, die wir als

ausgedehnte Gröſsen anſchauen müſſen. Darum heiſst derſelbe ein conſtitutiver Grundſatz für die Anſchauung und Erfahrung. Das Conſtitutive iſt dem Regulativen entgegengeſetzt, welches nicht *a priori* beſtimmt, wie etwas ſeyn muſs oder ſoll, ſondern wie etwas geſucht werden muſs. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. der Grundſatz der Beharrlichkeit. Er heiſst: Alle Erſcheinungen enthalten die Subſtanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechſeln. Dieſer Grundſatz iſt nun zwar auch conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenſtand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechſeln. Aber er iſt nicht conſtitutiv für die Anſchauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieſes beſtimmt, wie die Anſchauung ohne Ausnahme ſeyn muſs, der Grundſatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muſs, welches gar nicht angeſchauet werden kann, nehmlich die Subſtanz. Alles, was wir anſchauen, ſind Accidenzen oder wechſelnde Beſtimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Subſtanz zum Grunde legen müſſen, an der ſie wechſeln, und die folglich immer bleibt.

2. Solche Grundſätze, die für die Anſchauung conſtitutiv ſind, beſtimmen, wie die Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, wenn ſie möglich ſeyn ſollen, oder wie ſie nach den Regeln einer mathematiſchen Verknüpfung (Syntheſis) ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt) werden können. Wenn nehmlich alle Erſcheinungen, der Anſchauung nach, extenſive, und der Empfindung nach, intenſive Gröſsen ſind, ſo müſſen ſie der Wiſſenſchaft ſolcher Gröſsen, d. i. den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik unterworfen ſeyn. Die Geometrie iſt nehmlich die Wiſſenſchaft ausgedehnter Gröſsen, daher berechtigt uns der Grundſatz, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach ausgedehnte Gröſsen ſind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenſtände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anſchauung nach, eine Erkenntniſs verſchaffen wollen, ſo beſtimmen jene für die Anſchauung conſtitutiven Grundſätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und alſo vollkommener Sicherheit, von derſelben vorher, daſs ſie eine ausgedehnte Gröſse haben müſſe; denn ſonſt könnte keine Anſchauung derſelben möglich ſeyn; daſs folglich ein Theil nach dem andern von derſelben in mein Bewuſstſeyn werde aufgenommen werden müſſen (welches eben die mathematiſche Syntheſis der Ausdehnung iſt), wenn ich eine Anſchauung von derſelben erhalten ſoll. Da nun die Sonne, auf dieſe Weiſe, eben ſo, wie die Anſchauung des Raums, in dem ſie ſich befindet, und mit demſelben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entſteht, daſs meine Sinne afficirt werden, und ich ſo eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und ſie alle in Ein Bewuſstſeyn verknüpfe); ſo folgt, daſs die Geometrie auf ſie anwendbar iſt, und ihre Gröſse muſs beſtimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, ſo folgt aus jenen Grundſätzen, daſs daſſelbe eine intenſive Gröſse ſeyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muſs, der einen gewiſſen Grad hat, ſo daſs ich mir dieſe Empfindungen ſchwächer oder ſtärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intenſiver Gröſsen auf dieſe Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik intenſiver Gröſsen zu beſtimmen. Eine intenſive Gröſse iſt nehmlich eine ſolche, zu deren Vorſtellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, daſs ich einen Theil derſelben nach dem andern hinzuſetze; ſondern die intenſive Gröſse iſt auf einmal da, und ich kann von ihr bloſs auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtſtrahls iſt nicht wie die Anſchauung der Sonne nach und nach, ſondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtſtrahl nach dem andern in mein Bewuſstſeyn auffaſſe, ſo entſtehet nicht eine ſtärkere Empfindung,

fondern die Anfchauung einer gröfsern Erfcheinung. Da nun, durch die angeführten Grundfätze, die Anfchauung und Empfindung den Gefetzen der Ausdehnung und Intenfität unterworfen wird, fo bin ich berechtigt, die Zahlgröfsen fowohl auf die Gröfse der Sonne in der Anfchauung, als auch auf die Stärke des Lichts derfelben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht meffe, anzunehmen, und zu fagen, das Sonnenlicht ift der Empfindung nach fo ftark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verurfachen würden. So wird alfo auch die Empfindung durch Kunftgriffe der Mathematik anfchaulich gemacht, oder *a priori* finnlich dargeftellt (conftruirt); denn 200000 Vollmonde felbft hat noch Niemand auf einmal gefehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Dafs die Analogien der Erfahrung nicht conftitutiv für die Anfchauung, obwohl für die Erfahrung find, d. h. dafs fie nicht die Anfchauungen *a priori* der Erfcheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anfchauungen, fondern blofs die Erfahrung in Anfehung des Dafeyns der Dinge, doch ohne fie finnlich *a priori* darftellen zu können, nach nothwendigen Gefetzen beftimmen, ift im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig ift die Unterfuchung, was Kant unter conftitutiven Erkenntnifsvermögen verftehet, welche wir daher hier noch anftellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die fich nicht weiter aus einem gemeinfchaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen laffen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nehmlich:

a. das Erkenntnifsvermögen;
b. das Gefühlsvermögen; und
c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erfte allein beziehen wir unfre Vorftellungen auf Gegenftände, oder betrachten fie als folche Gedanken, die nicht blofs Hirngefpinfte der Phantafie

find, nicht blofs in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein blofses Spiel derfelben find, fondern einen Gegenftand richtig vorftellen, d. i. unfre Vorftellungen werden Erkenntniffe. Durch das zweite wird mit unfern Vorftellungen ein Gefühl der Luft oder Unluft verbunden, wodurch nicht erkannt, fondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unfer Subject verurfacht wird, die, wenn das Object, welches fie in uns hervorbringt, zweckmäfsig für unfer Subject ift, Luft, im Gegentheil Unluft genannt wird. Durch das dritte wird mit unfern Vorftellungen die Möglichkeit verbunden, dafs das Subject derfelben durch fie Urfache der Wirklichkeit der Gegenftände derfelben werde, oder dafs das Subject eine Begehrung des Gegenftandes habe. So wie alfo ein Object aufs Subject blind wirken kann, fo kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides gefchieht vermittelft Vorftellungen.

Das Subject hat bei feinen Vorftellungen

a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;

b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabfcheuet wird), und wirkt das Object.

So ift es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Wefen noch das Erkenntnifsvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demfelben möglich wird, fich zu feinen Vorftellungen einen Gegenftand zu denken, der dadurch vorgeftellt wird. Bei den vorftehenden beiden blinden Verhältniffen, worin das Subject mit dem Gegenftande ftehet, mufs das Subject wenigftens eine Anfchauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demfelben fo gegeben wird, dafs das Subject daffelbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Wefen ift aber diefe Anfchauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was ift das, was ich mir vorftelle? Diefe Anfchauungsfähigkeit heifst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, fo wie ohne fie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntniſsvermögen hat aber drei Zweige:

1. den Verſtand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verſtand denken wir uns den Gegenſtand in einer einzigen Vorſtellung, die wir Begriff nennen; zwiſchen dem Begriff und ſeinem Gegenſtande muſs aber eine ſolche Beziehung ſeyn, daſs auch der Begriff zu dieſem Gegenſtande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heiſst. Der Verſtand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daſs es auch der richtige Begriff vom Gegenſtande wird. Da aber der Gegenſtände unendlich viele ſind, ſo würde unſer Geſchäft zu denken und zu urtheilen endlos ſeyn, und wir würden nicht zu einer Ueberſicht gelangen, und uns folglich in unſrer Erkenntniſs nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verſtande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung von mehreren Gegenſtänden (derſelben Art), die er alle vorſtellt, zu denken. Wir müſſen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenſtand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder ſeine Eigenſchaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und ſo die Erkenntniſs des einzelnen Gegenſtandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieſes Vermögen iſt die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt, den wir einen Baum nennen, ſo kann ich ihn nun mit meinem Verſtande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorſtellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zuſammen faſſen, welcher der Begriff von einem Baume heiſst; zugleich erkenne ich dieſen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daſs dieſer Begriff wirklich dem Gegenſtande Baum, und nicht etwa dem Gegenſtande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Beſtimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

ſ. w. auf den beſondern Baum an, den ich erkennen will, und beſtimme ihn durch jene Merkmale.

7. Dieſe Erkenntniſsvermögen ſind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

a. formal; oder

b. regulativ; oder

c. conſtitutiv.

Sie ſind formal, heiſst, ſie werden von allen Gegenſtänden ohne Unterſchied gebraucht, um ſie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch ſie. Denn zu allem Erkennen gehört, daſs der Verſtand Begriffe bilde, daſs die Urtheilskraft dieſe Begriffe vom Gegenſtande ausſage, oder urtheile, und daſs die Vernunft das beſondere an jedem einzelnen Gegenſtande, ſo weit es möglich iſt, in dem allgemeinen Begriff aufſuche, den der Verſtand gebildet hat, d. h. ſchlieſse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluſs, in jedem Urtheil aber der Schluſs verſteckt, im Schluſs liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber ſtets ſind ſie alle drei zuſammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, ſo denke ich mir einen Inbegriff von Vorſtellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. ſ. w., die alle zuſammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält alſo die verſteckten Urtheile:

der Gegenſtand Baum hat Wurzeln,

der Gegenſtand Baum hat Zweige u. ſ. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenſtande, der ein Baum iſt, gilt, ſo liegen in jedem Begriff auch ſo viel verſteckte Schlüſſe, als Vorſtellungen im Begriffe ſind, z. B.

Die einzelnen Vorſtellungen, die in jedem Begriff enthalten ſind, müſſen in jedem Gegenſtande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun ſind die Vorſtellungen Wurzeln, Zweige u. ſ. w. an jedem Baum zu finden;

Alſo gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. ſ. w.

Begriffe bilden, urtheilen und ſchlieſsen ſind alſo die drei Operationen des Erkenntniſsvermögens, ohne die kein Erkennen ſtatt finden kann. Sie machen

alſo zuſammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniſs zu ſehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man alſo die drei Zweige des Erkenntniſsvermögens auf dieſe Weiſe formal, ſo nennt man ſie den formalen Verſtand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von dieſen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphiloſophie genannt werden kann; ſie lehrt uns logiſch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniſs nichts ausmachen, ſondern lehrt nur, wie die Form derſelben beſchaffen ſeyn muſs. So ſind alſo Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft logiſche Erkenntniſsvermögen, oder ſolche, ohne die man, als *conditio ſine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein dieſe Vermögen als logiſche zu betrachten, iſt nur eine Abſtraction; denn wenn ſie zum Erkennen wirken, ſo bringen ſie auch gewiſſe Erkenntniſſe aus ſich ſelbſt hervor, durch welche ſie alle in der Anſchauung gegebene Gegenſtände beſtimmen, und etwas zu dem durch die Anſchauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenſtand erſt erkennbar wird. Dies ſind die Erkenntniſſe *a priori*, und in ſo fern dieſe aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen, und die Anlage zu denſelben im Erkenntniſsvermögen liegt, ehe noch ein Gegenſtand gegeben iſt, heiſsen ſie eben *a priori*. Die Erkenntniſsvermögen, in Anſehung dieſes Gebrauchs, ſind, weil dadurch Erkenntniſſe *a priori* möglich werden, transſcendentale, und als ſolche entweder regulative oder conſtitutive Vermögen. Sie ſind regulative Vermögen, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniſs immer weiter fortzuſetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen ſind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologiſches Vermögen. Wenn ich nehmlich einen gegebenen Gegenſtand mit ſeinem Begriff vergleiche, ſo gehet entweder der Gegenſtand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenftand her; im erftern Fall fehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenftande angemeffen ift, das gefchieht durch die logifche Urtheilskraft; oder ich fehe zu, ob der Gegenftand dem Begriffe angemeffen ift, der dann der Grund deffelben ift, dann beurtheile ich den Gegenftand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nehmlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenftandes enthält, ift der Zweck deffelben. Das Vermögen diefer Beurtheilung heifst die teleologifche Urtheilskraft; fie giebt nehmlich dem Verftande das Regulativ, die ganze Natur fo zu betrachten, als fei fie das Product einer Caufalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verftand überall Zwecke bei der Hervorbringung derfelben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen fpeculativer Ideen. Die Vernunft fordert nehmlich für jedes Befondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortfchreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heifsen, ftellt fie dem Verftande als Regulative auf, das heifst, als Regeln zum Fortfchreiten in der Erkenntnifs; dergleichen find z. B. Welt, Gott u. f. w. (U. LVII. C. 357.) f. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verftand bekömmt alfo von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann fich aber nicht felbft ein Regulativ feyn; denn er ift das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntnifs entfteht, oder welches der Natur das Gefetz giebt, wodurch fie ein Erfahrungsgegenftand wird. Was alfo aus ihm entfpringt, ift immer conftitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anfchauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anfchauung feyn kann, wie in den dynamifchen Verftandesgrundfätzen, z. B. dem der Caufalität.

9. Die Erkenntnifsvermögen find endlich auch conftitutive Vermögen, das heifst folche, welche den drei Seelenvermögen Gefetze vorfchreiben, oder beftimmen, wie die Erkenntnifs feyn mufs, wie

das Gefühl ſeyn ſollte, und wie die Begehrung ſeyn ſoll. Nehmlich

a. der Verſtand iſt conſtitutiv für das Erkenntnisvermögen, oder beſtimmt die nothwendigen Geſetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft iſt conſtitutiv für das Gefühlsvermögen, oder beſtimmt daſſelbe nothwendig, ſo daſs das Object als zweckmäſsig für Jedermann beurtheilt und ſo als ſchön, häſslich, allgemein, gefühlt werden ſollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* beſtimmte Gefühlsvermögen heiſst der Geſchmack.

c. die Vernunft iſt conſtitutiv für das Begehrungsvermögen oder beſtimmt daſſelbe ſo, daſs es bloſs nach dieſen Beſtimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden iſt oder wollen ſoll (U. LVI), Das von der Vernunft *a priori* beſtimmte Begehrungsvermögen heiſst der Wille, und die Vernunft, in ſofern ſie das Begehrungsvermögen beſtimmt, die practiſche Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als conſtitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häſslichen oder des moraliſchen Guten und Böſen dienen, indem das Schöne und Häſsliche gar nicht auf Begriffe gebracht und alſo erkannt, ſondern nur gefühlt werden kann, das moraliſche Gute und Böſe aber ſelbſt Begriffe ſind, durch die nicht erkannt wird, ſondern das Begehrungsvermögen beſtimmt werden ſoll; ſo hören ſie doch darum nicht auf Erkenntnisvermögen*) zu ſeyn.

*) Der Recenſent des 2. Th. der Marginalien ſchlieſst nehmlich etwas übereilt aus dem Titel: Critik der Erkenntniſsvermögen: der Verf. ſei nicht in den Geiſt der critiſchen Philoſophie eingedrungen, weil die practiſche Vernunſt und äſthetiſche Urtheilskraft keine Erkenntniſsvermögen wären. Jener Ausdruck iſt aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäſs, der ſelbſt in den Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt ſind, S. 586 ſagt: Es iſt alſo eigentlich nur der Geſchmack, und zwar in Anſehung

Unſer geſammtes Erkenntniſsvermögen, ſagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Erkennen); und das des Freiheitsbegriffs (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Begehren). Die Geſetzgebung durch Naturbegriffe (der Urſache, Subſtanz, Wechſelwirkung u. ſ. w.) geſchieht durch den Verſtand und iſt theoretiſch; die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff geſchieht von der Vernunft und iſt practiſch (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn ſie iſt weder geſetzgebend für Gegenſtände, die da ſind, noch für ſolche, die da ſeyn ſollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie iſt bloſs conſtitutiv für das Subject, und beſtimmt durch das Gefühl der Luſt und Unluſt die Gegenſtände als zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäſsigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntniſsvermögen, denn

a. der Verſtand ſchreibt der Natur die Geſetze *a priori* vor, und erklärt ſie dadurch für einen Inbegriff von Erſcheinungen, denen vielleicht ein überſinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbeſtimmt läſst.

b. die Vernunft ſchreibt dem Begehrungsvermögen ein ganz anderes Geſetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden ſoll, und beſtimmt da-

der Gegenſtände der Natur, in welchem allein ſich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches ſein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntniſsvermögen gegründeten Anſpruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die Geſchmackscritik eröffnet, wenn man ſie in transſcendentaler Abſicht behandelt, dadurch, daſs ſie eine Lücke im Syſtem unſrer Erkenntniſsvermögen ausfüllt, eine viel verheiſsende Ausſicht in ein vollſtändiges Syſtem aller Gemüthskräfte. — — Die Vermögen des Gemüths laſſen ſich nehmlich insgeſamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntniſsvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt, Begehrungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntniſsvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniſs, zum Grunde."

durch das Ueberſinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erſcheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem ſinnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem überſinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem ſie die Natur vermittelſt der äſthetiſchen und teleologiſchen Urtheile für zweckmäſsig erklärt, das Moralgeſetz in derſelben zu befolgen, wodurch ſie das Ueberſinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erſcheint) und auſser uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende überſinnliche Subſtrat) beſtimmbar macht.

11. Noch iſt zu merken, daſs was zur Erkenntniſs als Regulativ dient, oft zu etwas Anderm z. B. zum Wollen conſtitutiv iſt. So iſt der Grundſatz, daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht, ein theoretiſch-regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntniſsvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäſsige in derſelben aufzuſuchen. Aber es iſt ein practiſch-conſtitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenſtand des Wollens als practiſch möglich beſtimmt. Das heiſst, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als ſo wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretiſch-conſtitutiv wäre; ſondern ich muſs nothwendig einen Gott als moraliſchen Beherrſcher der Welt vorausſetzen, weil ich in einer phyſiſchen Welt moraliſch handeln und die Forderungen meiner phyſiſchen Natur denen meiner moraliſchen Natur unterwerfen ſoll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moraliſchen Welturhebers und Weltbeherrſchers angemeſſen halten muſs (U. 437.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S 221 — 223 — VIII Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Haupſt. VII. Abſchn. Anh. S. 672 und 692.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Conſtruction.

S. Conſtruiren.

Conſtruiren,

conſtruere, *conſtruire*. Einen Begriff durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung darſtellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichſeitigen Triangels. Dieſer beſtehet aus folgenden Merkmalen:

a. es iſt ein Raum auf einer Ebene,
b. den Linien einſchlieſsen;
c. dieſe Linien ſind gerade;
d. es ſind ihrer drei;
e. dieſe Linien ſind alle einander gleich.

Dieſer Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acroamatiſch, 1. iſt gezeigt worden, durch eine Anſchauung dargeſtellt werden, ſo daſs ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, ſondern ſein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder ſein empiriſches aber doch geometriſches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müſſen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn dieſe dienten nur, den Triangel darzuſtellen oder zu conſtruiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer beſtimmten Länge denken, wie ſie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müſſen ſie einander gleich ſeyn. Da aber in der Erfahrung alles beſtimmt iſt, ſo iſt die wahre Conſtruction des gleichſeitigen Triangels eigentlich ſchematiſch, das heiſst, ſie beſtehet nur in dem Beſtreben der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen, welches ſie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Dieſe Anſchauung correſpondirt dem Begriff, heiſst, es ſind in ihr die fünf Merkmale anzuſchauen, die in dem Begriff gedacht wurden. Die Hervorbrin-

gung dieſer Anſchauung iſt endlich ſelbſtthätig, heiſst, ſie wird dem Erkenntniſsvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empiriſchen Anſchauung dasjenige, was an derſelben empiriſch iſt; das Erkenntniſsvermögen verhält ſich nicht leidend (paſſiv) bei dieſer Hervorbringung, ſondern thätig (activ) oder wirkt ſie ſelbſt (E. 12 *).

2. Die Darſtellung (Conſtruction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anſchauung, die demſelben correſpondirt, kann nur durch die bloſse Einbildungskraft geſchehen. Das geſchieht nehmlich ſo, wie in dem vorhergehenden Beiſpiele von einem gleichſeitigen Triangel iſt gezeigt worden. Man ſtelle ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derſelben iſt hier nicht die Rede. Man müſste ſich alſo eigentlich eine Linie vorſtellen, die jede kleine oder groſse Länge hätte; da dieſes aber nicht möglich iſt, und jede begrenzte Linie in Anſehung ihrer Länge beſtimmt iſt, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; ſo iſt die Linie, ſo wie ſie gefordert wurde, in der Anſchauung ſchematiſch, oder nur durch ein Schema zu conſtruiren. Sie wird aber, vermittelſt der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargeſtellt, nehmlich durch eine begrenzte, folglich beſtimmte Linie, bei der wir alſo von ihrer beſtimmten Länge abſtrahiren. Und ſo fährt nun die bloſſe Einbildungskraft fort, den gleichſeitigen Triangel zu conſtruiren, wie es in Acroamatiſch, 1. gezeigt worden iſt. Iſt nun der Begriff, welcher conſtruirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, ſo heiſst das rein conſtruiren, und die Darſtellung eine reine Conſtruction (E. 12. *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beiſpiele einer ſolchen reinen Conſtruction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maaſsſtab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu beſtimmen, ſo fragt es ſich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieſelbe Stelle einer Tafel ſcheinen müſsten, damit dieſe Stelle eben ſo erleuchtet würde, als ſie erleuchtet wäre, wenn bloſs das Sonnenlicht auf dieſe Stelle ſiele. Man

hat gefunden, daſs ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Dieſe Zuſammenſetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verurſachen würde, iſt eine Conſtruction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältniſſe zum Vollmondlicht. Sie geſchieht durch die bloſse Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man ſie nicht machen. Auch geſchieht ſie ſchematiſch, denn dieſe 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müſſen uns dieſe Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Gröſse und der Erleuchtung des Vollmonds vorſtellen, aber dann ſind ſie keine Vollmonde, ſondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unſerm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben ſind, z. B.

4 verhält ſich zu 8 wie 6 zu —

ſo iſt dadurch auch das vierte 12 *a priori* beſtimmt, ohne daſs ich es erſt in der Erfahrung aufſuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem erſten (4) dividire, ſo heiſst das, ich conſtruire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) iſt. Das vierte Glied wird ſo wirklich durch die drei übrigen dargeſtellt. Der Arithmetiker drückt das durch ſymboliſche Conſtruction aus, d. i. durch eine Darſtellung vermittelſt Zeichen

$$\frac{8 . 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die **Mathematik** unterſcheidet ſich darin weſentlich von der Philoſophie, daſs allen ihren Demonſtrationen ſolche **reine** Conſtructionen zum Grunde liegen. Dieſer Unterſchied iſt im Artikel **Acroamatiſch** gezeigt worden. In der **Philoſophie** haben wir bloſs Begriffe, und erkennen durch ſie; in der **Mathematik**

hingegen wird jedem Begriff ſein Gegenſtand gegeben, und an demſelben die Richtigkeit des Begriffs angeſchauet (C. 741.). Daher rührt eben der groſse Unterſchied in der Evidenz oder untrüglichen Gewiſsheit zwiſchen metaphyſiſchen und geometriſchen Sätzen. Bei einem geometriſchen Satze ſehe ich den Gegenſtand vor mir, denn ich conſtruire ihn, oder ich gebe mir den Gegenſtand zu meinem Begriff, ich ſtelle mir den Gegenſtand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (ſ. Acroamatiſch) vor; dieſe ſollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichſeitigen Triangel u. ſ. w. mechaniſch machen könne, ſondern wie er conſtruirt werden könne, nur damit zu beweiſen, daſs der Gegenſtand des Begriffs kein Hirngeſpinſt ſei, oder daſs der Begriff einen wirklichen Gegenſtand habe. In der Metaphyſik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenſtand nicht beifügen, ich ſehe ihn alſo da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das bloſse Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngeſpinſten zu beſchäftigen. Geſetzt, ich will die Beſchaffenheiten und Eigenſchaften eines gleichſeitigen Triangels unterſuchen, ſo iſt vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen ſolchen Gegenſtand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe; das zu unterſuchen überläſst er dem Naturhiſtoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenſtänden gültig ſei, dem Transſcendental-philoſophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anſchauung des Raums ein gleichſeitiger Triangel möglich ſei? Daher muſs er nun zeigen, wie ein ſolcher Triangel in der reinen Anſchauung, vermittelſt der Einbildungskraft, entſtehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatiſch 1 u. 2 gezeigt worden, conſtruiren, d. i. dem Begriff vom gleichſeitigen Triangel einen Gegenſtand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff iſt. In der Kunſtſprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erſt die Realität ſeines Begriffs durch die Conſtruction dar, ehe er etwas von dieſem ſeinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f). Ob nun ein ſolcher gleichſeitiger Triangel in der Erfahrung zu finden ſei, muſs der Naturhiſtoriker unterſuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen ſolchen ganz vollkommenen gleichſeitigen Triangel, als ihn die Geometrie darſtellt, wird er ſchwerlich finden, überdem kömmt es hauptſächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in ſeiner Lehre vom gleichſeitigen Triangel behauptet und evident beweiſet, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müſſe, ſo weit nehmlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden ſind, unter welchen es der Geometer beweiſet. Oft ſchon haben ſeyn wollende Metaphyſiker und Popularphiloſophen verächtlich auf die Mathematiker herabgeſehen, und behauptet, dieſe beſchäftigten ſich nur mit leeren Einbildungen, denn ſo was, als ſie ſich vorſtellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Aſtronom auf die Geometrie ſeine Schlüſſe, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er ſtellt ſich nehmlich einen Triangel vor (Fig. 22), deſſen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er ſtehet, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Monds, wenn er im Horizont iſt, oder eben untergehet, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich meſſen, allein aus Gründen der Geometrie iſt der Halbmeſſer der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreiſe der Erde bekannt; zugleich iſt der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich meſſen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich iſt, nehmlich den Winkel bei E oder BED, denn er iſt der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergehet, er für E über dem Horizont erhaben iſt. Nun weiſs man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B iſt. Wie folgt denn nun aber aus dieſer Conſtruction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen iſt, daſs ſich das mit dem wirklichen Mond in der Natur ſo verhalten müſſe, wie ich es mir hier in der reinen Anſchauung vermittelſt meiner Einbildungskraft darſtelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transſcendentalphiloſophie aber, nehmlich der Theil derſelben, welcher die transſcendentale Aeſthetik genannt wird, lehrt, daſs der Raum die Form aller äuſsern Erſcheinung iſt, und daſs eben dieſelbe bildende Verbindung (Syntheſis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei iſt, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weiſe, wie in Fig. 22. gezeichnet iſt, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das iſt es allein, was es möglich macht, daſs die Conſtruction in Fig. 22, oder der geometriſche Gegenſtand ABC, in der Natur eben ſo vorhanden ſeyn muſs, wie ich ihn mir conſtruirt habe, ſobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demſelben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müſſen ſich dann nehmlich in der Natur eben ſo zu einander verhalten, wie hier in der Conſtruction; denn vermöge der formalen Beſchaffenheit aller äuſsern Erſcheinungen, die ſich auf der Form unſrer reinen Sinnlichkeit gründet, iſt es nicht anders möglich, weil dieſe formale Beſchaffenheit nicht in Dingen an ſich, ſondern in dem anſchauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daſs er auch auſser unſrer Einbildung exiſtiren kann, beruhet darauf, daſs er die Bedingung iſt, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem anderm am Himmel erſcheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Conſtruction eines Begriffs *a priori* wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert,

d. i. eine solche, die nicht in der Erfahrung, sondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Diese ist als Anschauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt sie als die Construction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorstellung ist) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören. So construire ich einen gleichseitigen Triangel Fig. 2, s. Acroamatisch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichseitigen Triangel, dass er ein von drei gleichen Seiten eingeschlossener Raum sei, einen Gegenstand, der ihm correspondirt, entspricht, d. i. ich mache wirklich einen solchen gleichseitigen Triangel. Das thue ich nun entweder so, dass ich mir ihn durch blosse Einbildung in der reinen Anschauung darstelle, oder so, dass ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides geschieht *a priori*, denn das Muster dazu ist aus keiner Erfahrung erborgt, sondern geschieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweisung im Artikel Acroamatisch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezeichnete Figur ist freilich eine Erscheinung, und wird empirisch angeschauet; allein sie stellt nur das Object der reinen Anschauung dar, und drückt den Begriff in seiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anschauung, die es darstellt, ein Individuum ist. Denn es wird dabei von allen den Bestimmungen abstrahirt, die dieses Bild zu einem solchen Gegenstande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nehmlich hier vor uns Fig. 2. zu finden ist; z. B. die Grösse des Triangels, die Länge der Seiten, wie schwach oder stark sie gezeichnet sind, dass der Triangel auf diesem oder keinem andern Papiere stehet, gerade in diesem Exemplare des Wörterbuchs zu finden ist, sind Bestimmungen, auf die wir gar nicht sehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abstrahiren, wenn wir von der Construction des gleichseitigen Triangels reden, und das Bild desselben auf dem Papiere als diese Construction betrachten. Denn alle diese Bestimmungen

find folche, die, wenn fie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichfeitigen Triangels verfchieden wären, doch den Begriff diefes Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal fo lang, aber nur gleich, oder wären fie auch auf Holz vorgezeichnet, und fchlöffen nur den Raum ein, fo wäre es immer ein gleichfeitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einft Archimedes) mit feinem Stabe im Sande befchreibt, fo unregelmäfsig er auch ausfalle, die Eigenfchaften eines Cirkels überhaupt fo vollkommen beweifen, als ob ihn der befte Künftler im Kupferftiche gezeichnet hätte (E. 13*).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und wefentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterfchiede zwifchen philofophifcher und mathematifcher Erkenntnifs einen deutlichen Begriff machen. Die philofophifche Erkenntnifs betrachtet das Befondere im Allgemeinen. Sie ftellet z. B. den Begriff einer Urfache auf, unter diefem find mehrere Arten von Urfachen, z. B. phyfifche, teleologifche, moralifche enthalten, welche alle ihre Beftimmungen als Urfachen in dem einzigen Begriff einer Urfache haben, fo dafs, wenn ich weifs, was eine Urfache ift, ich auch weifs, was eine phyfifche Urfache als Urfache ift, nur dafs bei derfelben noch die Beftimmung des phyfifchen hinzukommt. So betrachtet alfo die philofophifche Erkenntnifs das Befondere, phyfifche Urfache, teleologifche Urfache u. f. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Urfache überhaupt. Mit der mathematifchen Erkenntnifs ift es gerade umgekehrt, denn diefe betrachtet das Allgemeine im Befondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenftande, und fie betrachtet diefen nun, indem fie einen einzelnen Triangel in der Einbildung conftruirt, und wohl gar das Bild deffelben auf dem Papiere entwirft. In diefem einzelnen Triangel betrachtet nehmlich der Mathematiker alle Eigenfchaften des Triangels überhaupt, und

hat ſie in dieſem einzelnen Triangel in der Anſchauung vor ſich; abſtrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht weſentlich iſt, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Gröſse der einzelnen Winkel, u. ſ. w. Beide Arten der Erkenntniſſe, die philoſophiſche und mathematiſche, haben nehmlich das mit einander gemein, daſs ſie beide *a priori* und vermittelſt der Vernunft, nicht *a poſteriori* und vermittelſt der Erfahrung, ihren Gegenſtand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewiſſe allgemeine Bedingungen der Conſtruction, z. B. daſs der Triangel gleichſeitig iſt, beſtimmt iſt, ſo muſs auch der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne, ſtrenge genommen, nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden. Denn die reine Anſchauung iſt, ſtrenge genommen, nicht eigentlich der Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, denn dieſer kann nur etwas in der Erfahrung ſeyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anſchauung iſt aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenſtand darſtellt, und eine Vorſtellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenſtand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterſchied man Mathematik von Philoſophie durch den verſchiedenen Gegenſtand, den ſie zu bearbeiten haben. Man ſagte nehmlich, die Mathematik habe bloſs die Gröſse oder Quantität, die Philoſophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforſchungen. Allein man nahm die Wirkung für die Urſache. Die mathematiſche Behandlungsart des Objects, d. i. die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, iſt die Urſache, daſs ſie nur auf Gröſsen gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröſsen läſst ſich conſtruiren oder *a priori* in der Anſchauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läſst ſich nur *a poſteriori* oder in einer empiriſchen Anſchauung darſtellen. Sind alſo die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen (Vernunfterkenntniſſe), ſo ſind ſie gar keiner Anſchauung fähig. Die Philoſophie hält ſich

alſo bloſs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloſsen Begriffen nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenſtande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empiriſch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande, ſondern bloſs in einer ſolchen Anſchauung, die die Mathematik *a priori* darſtellet, d. i. conſtruirt. In dieſer Conſtruction muſs nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) ſ. Philoſophie.

8. Kant giebt ſelbſt ein Beiſpiel von dieſem Unterſchiede zwiſchen Philoſophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweiſen, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, ſo fängt er gleich an, ſeinen Triangel zu conſtruiren; der Philoſoph würde ſuchen dieſes aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Beſtimmungen, nehmlich eingeſchloſſener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich ſeyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Conſtructionen:

a. die oſtenſive Conſtruction in der Geometrie. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſsen (*quantorum*), oder der Gegenſtände ſelbſt, ſo fern ſie eine Quantität oder Gröſse haben. So conſtruirt man z. B. den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung, wenn man die Bewegung ſelbſt als eine ſolche Gröſse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entſpringt, ſo *a priori* in der Anſchauung darſtellt, daſs ſie jenen mehrern Bewegungen zuſammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeſchauet wird (N. 13. 25). Man ſehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieſes gezeigt worden iſt.

b. die ſymboliſche Conſtruction in der Arithmetik. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenſtänden

zu finden iſt. So conſtruirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchſtabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröſſe durch a, und jede andere mögliche Gröſse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heiſst, wenn man die beiden Gröſsen a und b zu einander addirt, ſo kommt eine Gröſse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieſer ſymboliſchen Conſtruction wird von der übrigen Beſchaffenheit des Gegenſtandes gänzlich abſtrahirt, es ſoll bloſs diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs er eine Gröſse iſt, gedacht werden. Dieſe ſymboliſche Conſtruction wählt ſich alsdann eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Gröſsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. ſie drückt die Zahlen durch gewiſſe beſtimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. ſ. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den erſten Buchſtaben des Alphabets a, b, c. die unbekannten Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen +, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen —, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als $a . b$, oder durch bloſse Zuſammenſtellung ab u. ſ. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein V, als $\sqrt{a}$. Und ſo kann nun die ſymboliſche Conſtruction, nachdem ſie auf dieſe Weiſe den allgemeinen Begriff der Gröſsen, nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben, bezeichnet hat, alle Behandlung derſelben, die durch die Gröſse erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen Regeln in der Anſchauung darſtellen. Es ſoll z. B. eine Gröſſe durch die andere dividirt werden, ſo bezeichnet die Arithmetik erſt beide Gröſsen mit ihren Zeichen, nehmlich wenn in einem Faſſe acht Zentner wären, dieſe Gröſſe mit 8, und wenn dieſe acht Zentner unter zwei Perſonen getheilt werden ſollen, dieſe Gröſse mit 2; dann ſetzt ſie beide Charactere nach der Form zuſammen: welche die Diviſion bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt alſo die Arithmetik vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction, welche die Gröſsen nur analogiſch bezeichnet, eben ſo gut, wie die Geometrie vermittelſt der oſtenſiven Conſtruction, welche die Gröſse ſelbſt darſtellt, zur anſchaulichen Erkenntniſs des Gegenſtandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, durch ihre bloſ-

ſen Begriffe, niemals im Stande ſind, ſondern immer nur bloſs discurſive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniſs liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Conſtruction, nehmlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. ich will ein Haus bauen, ſo iſt die Ausführung dieſes Unternehmens nichts anders, als die Conſtruction des Begriffs eines Hauſes, den ich mir gemacht habe. Eine ſolche Conſtruction heiſst die empiriſche. Und ſo iſt die reine Conſtruction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empiriſchen Begriff der Erfahrungsgegenſtand iſt, der ihm correſpondirt. Beide Arten der Anſchauungen machen es möglich, daſs ich meinen Begriff noch weiter beſtimmen kann, als es ohne Anſchauung möglich geweſen wäre. Ohne Anſchauung kann ich nehmlich von einem Begriff nichts weiter wiſſen, als die Beſtimmungen deſſelben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derſelbe Begriff ſeyn würde. Dieſe Beſtimmungen entwickele ich durch logiſche Analyſis aus demſelben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytiſcher Urtheile, durch die meine Erkenntniſs des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenſtande des Begriffs vermehrt wird. Die Anſchauung aber, ſie ſei nun eine empiriſche oder reine, giebt mir noch mehrere Beſtimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die alſo meine Erkenntniſs vom Gegenſtande des Begriffs erweitern; die Anſchauung macht es mir alſo möglich, Beſtimmungen dem Begriffe hinzuzuſetzen, die nicht aus demſelben entwickelt werden können. Hierdurch entſtehen ſynthetiſche Sätze, welche die bloſse Logik, ſelbſt mit allen Künſten der Sophiſten, nicht hervorbringen kann. Die reine Conſtruction giebt nun die reinen Anſchauungen, und alſo durch dieſelben den mathematiſchen Begriffen ihren Gegenſtand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometriſche Conſtruction die reine Anſchauung des Gegenſtandes dazu gebe, ſo wird meine Erkenntniſs dadurch eben ſo vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schranks mir vom Tiſchler einen Schrank vorzeigen

laſſe, wodurch ich eine Erfahrungsanſchauung deſſelben bekomme. Nun kann ich an der Conſtruction des Triangels ſehen, was er alles für Eigenſchaften habe, die nicht in dem bloſsen Begriffe deſſelben liegen, zumal wenn ich gewiſſe Hülſslinien hinzuſetze, woraus die Beſchaffenheit des Triangels, vermittelſt der reinen Anſchauung deſſelben, oder ſeines Schemas, noch mehr erhellet. So entſpringt alsdann z. B. der ſynthetiſche Satz, daſs alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich ſind, welchen Satz Niemand, mit allen Künſten der Logik, je aus dem bloſsen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus dieſem Beiſpiele erhellet alſo deutlich genug, welch ein groſser Unterſchied iſt zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, bloſs durch Begriffe vorſtelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff conſtruiren, und demſelben durch die reine Anſchauung ſeinen Gegenſtand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* conſtruirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematiſiren oder philoſophiren, d. h. ihn mathematiſch oder philoſophiſch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne daſs meine Einbildungskraft die Anſchauung dazu ſich vorſtellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch ſeine Merkmale gedacht werden kann, nehmlich durch einen eingeſchloſſenen Raum und drei Linien, aber dieſe Prädicate ſind nicht denkbar, ohne ſie ſich, und damit den ganzen Triangel, mit der Einbildungskraft vorzuſtellen. Wenn nun ein Begriff dieſe Beſchaffenheit hat, ſo kann er conſtruirt werden. Zuweilen iſt das aber nicht der Fall, z. B. bei dem Begriff Urſache, welcher der Begriff von einem Dinge iſt, das einem andern (der Wirkung) nothwendig und immer vorhergeht. Wenn ich mir hier auch das Vorhergehen in der Einbildung vorſtellen könnte, ſo ginge das doch nicht mit dem Begriffe nothwendig an,

folglich kann der Begriff Ursache nicht construirt werden. Ich kann also ihn nur discursiv denken, durch seine Merkmale, und über ihn philosophiren. Wenn man durch einen solchen Begriff synthetisch und *a priori* urtheilen will, so geschieht es nur dadurch, dass er eine solche Verknüpfung (Synthesis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich seyn könnte. Daher muss alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig seyn, und dieses allein kann synthetische Sätze *a priori* geben, ohne alle Construction, z. B. alle Veränderungen müssen ihre Ursache haben, warum? nicht weil dieser Satz im Begriff Ursache liegt, sondern weil ohne den Begriff Ursache keine Erfahrung vom Nacheinanderseyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unsrer blossen Vorstellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterscheiden können, als dadurch, dass das erste zufällig, das letztere nothwendig ist. Aber die Nothwendigkeit kömmt erst durch jenes Gesetz der Ursache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anschauungen ist aber keine *a priori* gegeben, als die blosse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erscheinungen ist empirisch. Also lassen sich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe construiren, und zwar entweder als Quanta, dann müssen sie zugleich eine Qualität, d. i. eine Gestalt haben, und die Construction ist geometrisch, durch Linien, Flächen und geometrische Cörper; oder als blosse Quantitäten, abstrahirt von aller Qualität oder Beschaffenheit, dann ist die Construction bloss eine Zusammensezzung (Synthesis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Construction ist arithmetisch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchstaben (C. 748.).

13. Man kann transscendentale Sätze niemals durch Construction der Begriffe, sondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transscendentale Sätze sind nehmlich solche synthetische Sätze, worin kein empirischer Begriff ist, und deren Begriffe doch nicht construirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze ſelbſt nicht conſtruirt werden, ſondern ſie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nehmlich durch ſolche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelſt derſelben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich iſt (C. 748.).

14. Die rationale und mathematiſche Erkenntniſs bezieht ſich alſo durch Conſtruction des Begriffs auf ihren Gegenſtand; die rationale und philoſophiſche durch die Syntheſis der Erfahrung, die ohne ſie nicht möglich iſt; die empiriſche und mechaniſche durch eine Wahrnehmung. Die erſtere giebt nothwendige und zwar apodictiſch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictiſch discurſive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, ſ. Apodictiſch. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. *a priori* in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſs bekommen; den transſcendental-philoſophiſchen Begriff einer Realität kann ich nur durch ſeine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er iſt nur darum ſelbſt etwas reelles und nicht ſchimäriſches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, daſs nehmlich ohne ihn kein Inhalt der empiriſchen Anſchauungen gedacht werden könnte, und alſo die Vorſtellung eines Erfahrungsgegenſtandes gar nicht möglich wäre. Eben ſo kann ich den Begriff der Urſache nicht conſtruiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen ſind aber keine reinen Anſchauungen, und laſſen ſich *a priori* nicht geben, folglich läſst ſich auch der Begriff Urſache, durch welchen bloſs Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht conſtruiren. Dem empiriſchen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter dieſem Namen vorkömmt, beifügen, und auf ſolche Weiſe eine ſynthetiſche, aber empiriſche, d. i. bloſs eine aus Erfahrung entſprungene Erkenntniſs bekommen (C. 749.).

15. Wir haben alſo einen doppelten Vernunftgebrauch, obwohl durch den einen ſowohl, als durch den

andern allgemeine und nothwendige Erkenntnifs, d. i. Erkenntnifs *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philofophifchen, durch welchen die Erfcheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das ift nicht die Anfchauung, fondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Urfache und Wirkung, gebracht werden. Durch diefe Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenftand *a priori*, fie enthalten weiter nichts, als die unbeftimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Synthefis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Urfache läfst fich nicht *a priori* conftruiren, und bezeichnet nur, dafs alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden mufs, weil fonft Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterfcheiden wäre. Die Synthefis ift übrigens dadurch noch nicht beftimmt, dafs ich fie mir denke, fondern das wird fie erft durch finnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entftehen, welche durch jene Synthefis verknüpft und fo als Urfachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Conftruction der Begriffe, den mathematifchen, durch welchen die Erfcheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, fondern der Anfchauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargeftellt werden. Durch diefe Conftruction der Begriffe fchaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenftände felbft, es fei nun Geftalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Gröfse überhaupt, wie in der Arithmetik. Das ift ein Vernunftgefchäft, durch Conftruction der Begriffe, und heifst mathematifch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um fich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfifche Anwendung der mathematifchen Methode in der Philofophie nothwendig mifsglücken mufste, darf man nur bemerken, dafs keine andern Begriffe definirt werden können, als diejenigen, welche man conftruiren kann. Ich habe diefes deutlich zu zeigen gefucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematifchen

Begriffe sind darum einer Definition fähig, weil sie eine willkührliche Zusammensetzung von Vorstellungen enthalten, die doch *a priori* construirt, d. i. zu denen der Gegenstand wirklich durch reine Anschauung vermittelst der Einbildungskraft gegeben werden kann. Denn wenn ich einen gleichseitigen Triangel definiren will, so ist mir das darum möglich, weil ich mir die Möglichkeit einer solchen willkührlichen Verknüpfung (Synthesis) dreier gleichen geraden Linien, vermittelst der Construction im Artikel: Acroamatisch 1. *a priori* sinnlich darstellen (construiren) kann. Da nun diese Constructionen *a priori* nur in der Mathematik möglich sind, so kann auch nur diese Wissenschaft Definitionen haben. Die Philosophie hat nur Expositionen oder Erörterungen, Auseinandersetzungen der in ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, s. Begriff, 12. Diese ergeben sich aber nicht eher, als wenn man den Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von ihm zu merken ist, untersucht hat, und können daher unmöglich an der Spitze, sondern erst am Ende der Untersuchung stehen. Die Definitionen hingegen sind willkührlich gemacht, und die Sicherheit, dass der Gegenstand, den man sich denkt, kein Hirngespinst sei, wird durch die Construction bewährt; folglich können sie sehr wohl an der Spitze der Untersuchung stehen. Von empirischen Begriffen giebt es gar nur Explicationen, d. i. Aufzählung der vorzüglichsten Merkmale, um nur den Gegenstand möglichst von andern zu unterscheiden, wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werden, als in welchem Fall alle Erklärung sehr überflüssig seyn würde, s. Begriff 11. Begriffe von solchen empirischen Gegenständen, die wir selbst machen, sind nur der Declarationen fähig, s. Begriff 13. Im Deutschen haben wir für alle diese Ausdrücke nichts weiter als das Wort Erklärung. Kant meint, man müsse daher nicht so strenge mit dem Gebrauch des Worts Definition seyn wollen, und allenfalls die Expositionen auch wohl philosophische Definitionen, die mathematischen Erklärungen aber mathematische Definitionen nennen. Sollte es aber nicht besser seyn, hier-

in die gröſste Strenge auszuüben, und ohne alle Nachſicht jedem beſtimmten Begriff auch ſeinen beſtimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unweſen der Verwechſelung der Begriffe in Wahrheiten von ſolcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung iſt das Wort, welches das Geſchlecht (*genus*) bezeichnet, Expoſition und Definition ſind Arten (*ſpecies*) der Erklärung. Die Expoſition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkührlich gemacht werden, ſondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entſtehen; dieſe Erklärung iſt aber nur durch logiſche Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictiſch gewiſs bin, ob ich ſie auch bis zur Vollſtändigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloſs den Begriff, ſondern erzeugen ihn mit ſeinem Gegenſtande ſelbſt *a priori*, indem ſie eine willkührliche Verknüpfung von Vorſtellungen durch Conſtruction zu Stande bringen. Die Definition iſt nichts anders als die Conſtruction ſelbſt, und dieſe iſt die Erzeugung des Gegenſtandes. So definirt der Mathematiker alſo eigentlich noch nicht, wenn er eine bloſse Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen ſind, die an der Spitze der Euklidiſchen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt ſind; ſondern dadurch, daſs er durch die Conſtruction zeigt, wie ſein Gegenſtand entſteht, und dann ſagt, dieſen Gegenſtand nenne ich ſo und ſo. Wenn ſich z. B. ein rechtwinklichter Triangel um ſeinen Katheten herumbewegt, ſo entſteht ein mathematiſcher Cörper, welcher ein Kegel heiſst. Dies iſt eine wahre Definition, die durch die Conſtruction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenſtand urſprünglich erzeugt, und alſo auch den Begriff deſſelben ſelbſt macht (C. 758.).

17. Die Conſtruction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden iſt.

18. Die Conſtruction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonſtrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatifch gezeigt worden ift. Da ich in jenem Artikel das geometrifche Verfahren zu demonftriren deutlich gezeigt habe, fo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derfelben find, und fich von ihren Demonftrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beifpiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekannte Gröfsen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekannten Gröfsen werden in derfelben mit den letzten Buchftaben des kleinen lateinifchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen find die angegebenen Vorausfetzungen von der Art, wie die unbekannte Gröfse mit andern bekannten oder unbekannten verknüpft, und fo durch fie beftimmt ift. Die Gleichung ift ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröfse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man follte eine unbekannte Gröfse finden, d. h. fie entdecken, welche unter der Bedingung, dafs fie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich fei; fo

a. wird die unbekannte Gröfse, welche entdeckt oder gefunden werden foll, mit x bezeichnet;

b. find die gegebenen Bedingungen, fie foll

α. mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, dafs man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander fetzt, 5x;

β. das Product oder die Gröfse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, foll fo grofs als 35 feyn; diefe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwifchen den beiden gleichen Gröfsen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröfse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus diefer Gleichung wird nun die unbekannte Gröfse x, die hier zwar in einem Zeichen vor uns ftehet, als kennten wir fie fchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt ift, fo entdeckt. Man fucht es dahin zu bringen, dafs die unbekannte Gröfse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröfsen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens (=) zu ftehen kom-

men. Dieſs iſt nun in unſerm vorliegenden Beiſpiele bloſs dadurch möglich, daſs wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muſs

erſtens, was auf beiden Seiten ſtehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundſatz iſt, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Gröſsen die eine in eben ſo viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, ſo kann ich mir unmöglich vorſtellen, daſs die Theile der einen Gröſse gröſser oder kleiner ſind, als die Theile der andern;

zweitens, muſs auf der Seite, wo 5x ſtehet, nothwendig x übrig bleiben, denn 5x iſt x fünf mal genommen, theile ich dieſe Gröſse 5x nun wieder in fünf Theile, ſo bekomme ich wieder x, alſo wird, wenn die Diviſion der 35 mit 5 ſo bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun ſo ausſehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 iſt aber 7 mal in 35 enthalten, alſo ſieht die Gleichung nun ſo aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannte Gröſse iſt die Zahl ſieben, welches auch ganz richtig iſt, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäſs, 7 mit 5 multiplicire, ſo bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algeber würde freilich eine elende, armſelige Wiſſenſchaft ſeyn, wenn alle ihre Aufgaben ſo leicht wären, als die in unſerm Beiſpiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöſet werden kann. Allein ich habe, um kurz zu ſeyn, und nicht die ganze Algeber hier vortragen zu dürfen, dieſes leichte Beiſpiel wählen müſſen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daſs die unbekannte Gröſse auf der einen Seite allein ſtehe, und bloſs bekannte Gröſsen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite ſich befinden, heiſst die Reduction. Durch dieſe Reduction bringt nun, wie wir geſehen haben, die Algeber die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervor. Denn da dieſe Reduction nach bewieſenen allgemeinen Regeln geſchiehet, ſo bedarf es bei derſelben weiter keines Beweiſes, und da-

her fallen bei dem Algebraiſten alle die vielen Worte und Vorſtellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Leſern vorausgeſetzten Mangels an Kenntniſs der in der Algebra demonſtrirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen muſsten. Dieſe Reduction iſt alſo jedesmal der Beweis ſelbſt. Dies iſt nun keine geometriſche Conſtruction durch Linien, Ebenen oder Cörper, ſondern eine characteriſtiſche Conſtruction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x;

b. der Multiplication, die Zuſammenſtellung 5x;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen =;

d. der Diviſion, durch das Diviſionszeichen, den Strich, der zwiſchen zwei Gröſsen, die über einander ſtehen, gemacht wird, $\frac{35}{7}$.

An dieſen Zeichen legt man nun in der Algeber die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniſſe der Gröſsen zu einander, in der Anſchauung dar. Denn erſt ſchaueten wir das Verhältniſs, daſs fünf mal x ſo groſs als 35 ſei, in ſeinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann ſchaueten wir, dadurch, daſs wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältniſs, daſs x ſo groſs als 35 mit 5 dividirt ſei, in ſeinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich ſchaueten wir das Verhältniſs, das wir eigentlich ſuchten, daſs x ſo groſs als 7, d. i. die Gröſse 7 ſelbſt ſei, in ſeinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei dieſem Exempel, das, wie geſagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algeber ausrechnen kann, nicht auf das Hevriſtiſche ſehen, oder auf die Kunſt, wie das Unbekannte ſo leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede ſeyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie ſehr es hier in die Augen fällt, daſs alle unſre vorhergehenden Schlüſſe, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern geſichert werden, daſs jeder derſelben in obigen drei Anſchauungen vor Augen geſtellt wird, die nach allgemeinen demonſtrirten Regeln conſtruirt worden (C. 762.),

19. Daſs ein Satz aus der Conſtruction der Begriffe, aus welchen er beſteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematiſchen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein ſynthetiſcher Satz, d. i. ein ſolcher, deſſen Wahrheit nicht aus der bloſsen Entwickelung des Subjects hervorgeht, aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt er dogmatiſch, und heiſst ein Dogma, ſ. Apodictiſch, 5. Dies iſt auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäſs; denn man wird den geometriſchen Satz, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, gewiſs nicht ein Dogma nennen, ſondern es iſt ein Mathema; hingegen iſt der Satz: die Seele iſt unſterblich, kein Mathema, ſondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich iſt noch zu bemerken, daſs ſo wie die reine Conſtruction die ſchematiſche genannt werden kann, ſo kann man die empiriſche auch die techniſche, oder zur Kunſt gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Conſtruction nur uneigentlich, weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, wie die reine Conſtruction zur Mathematik, ſondern zur Kunſt gehört. Daher verſteht auch Kant in ſeinen critiſchen Werken unter Conſtruction immer die reine Conſtruction, ohne daſs er das Prädicat rein hinzuſetzt. Die techniſche Conſtruction kann man noch eintheilen in die geometriſche und mechaniſche. Die geometriſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anſchauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichſeitigen Triangel, darzuſtellen. Die mechaniſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; ſo kann man die übrigen Kegelſchnitte auſser dem Cirkel, nehmlich die Ellipſe, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewiſſe Inſtrumente zeichnen, welches ſie mechaniſch conſtruiren heiſst (E. 13.*).

21. Die Geometrie, dieſe reine, und eben darum erhabene Wiſſenſchaft, ſcheint ſich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn ſie geſteht, daſs ſie zwei Werk-

zeuge zur Conſtruction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei ſind, ſo ſind es doch immer Werkzeuge, und ihre Conſtruction ſcheint dadurch mechaniſch zu werden. Dieſe Werkzeuge ſind nehmlich Cirkel und Lineal, und ſie nennt jede Conſtruction, die durch dieſe beiden Werkzeuge allein geſchieht, geometriſch. Zur Conſtruction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipſen darzuſtellen, werden ſchon zuſammengeſetzte Werkzeuge, d. i. Maſchinen gebraucht, und darum heiſst die Conſtruction derſelben durch ſolche Werkzeuge mechaniſch. Allein, die geometriſche Conſtruction ſoll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können dieſe Schemate nie mit vollkommener Präciſion oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch ſie conſtruirt werden, ſollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Inſtrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptſt. I Abſchn. S. 741. f. — 1. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762 ff.

Deſſ. Proleg. §. 7. S. 49.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10. 12. f. *)

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptſt. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beſchaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieſes Prädicat legt Kant dem Geſchmacksurtheil bei, und verſteht darunter, daſs es indifferent in Anſehung des Daſeyns eines Gegenſtandes, nur die Beſchaffenheit deſſelben mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält. Das Geſchmacksurtheil ſagt nehmlich gar nicht aus, daſs man wünſcht, den Gegenſtand zu beſitzen; daſs alſo der Gegenſtand vorhanden iſt, das iſt dem Geſchmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beſchauen des Gegenſtandes, wenn es da iſt, iſt dem Geſchmack nicht einerlei; denn das Geſchmacksurtheil erklärt eben das Beſchauen für ein ſolches, welches das Gefühl der Luſt erweckt.

Dieſes Beſchauen oder dieſe Contemplation iſt auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge deſſen derjenige Gegenſtand, der unter ihn ſubſumirt werden könnte, jederzeit Luſt oder Unluſt verurſachen müſste. Doch dieſe Eigenſchaft der Geſchmacksurtheile wird bei dem Worte: Geſchmacksurtheil umſtändlich auseinander geſetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die Eigenſchaft der Gröſsen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt. So ſind Raum und Zeit ſtetige Gröſsen (*quanta continua*), denn der Raum beſtehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) ſ. Abſprung.

2. Markus Herz hat (Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluſs gezeigt, welchen dieſelbe auf die ſinnliche Erkenntniſs hat, deren Bedingung die Zeit iſt. Die Zeit kann nie ſo gänzlich aufgelöſet werden, daſs es beſtimmte Puncte derſelben gäbe, bei denen wir ſtehen bleiben müſsten. Die Augenblicke ſind nicht etwa einfache Theile der Zeit, ſondern ein jeder Augenblick iſt eine Grenze zwiſchen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Gröſse wegen auch wohl Augenblicke nennt) vorſtellen müſſen, ſo iſt uns das Geſetz der Continuität nothwendig. Wir müſſen uns nehmlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müſſen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als ſtetig oder flieſsend vorſtellen, d. h. jede noch ſo kleine Veränderung beſtehet wieder eben ſo aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin ſich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphyſiſche **Geſetz der Stetigkeit**, (*lex continui ſ. continuitatis*, das **Leibnitz** zuerſt entdeckt hat), lautet ſo: **alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen** (*mutationes omnes ſunt continuae ſ. fluunt*), d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nicht auf einander, auſser vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal ſo helle wie vorher; das iſt aber nicht möglich durch einen Sprung, ſondern zwiſchen dem Dunkelleuchten und dem dreimalHellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwiſchenzuſtände, welche das Leuchten des Lichts alle durchlaufen muſs, ehe es dreimal ſo helle leuchten kann, als vorher, es muſs erſt zweimal ſo helle leuchten $2\frac{1}{4}$, $2\frac{1}{2}$ mal und ſo fort. Denn zwei entgegengeſetzte Zuſtände (das ſchwache und dreimal ſtärkere Leuchten) ſind nur in verſchiedenen Zeitpuncten, zwiſchen dieſen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelſt der Veränderungen aus einem Zuſtande in den andern durchlaufen werden muſs, weil in dieſer Zeit das Licht nicht mehr ſo ſchwach und auch nicht ſo ſtark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwiſchen jenen Augenblicken machen.

4. **Käſtner** wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 183.) das Geſetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Cörper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert ſeine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengeſetzte Richtung. Seine Geſchwindigkeit nach der erſten Richtung wird immer geringer und geringer, verſchwindet endlich, und verwandelt ſich endlich in eine Geſchwindigkeit nach der entgegengeſetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie ſchon ein Beiſpiel iſt. Nur bei völlig harten Cörpern fände dieſes Geſetz der Stetigkeit nicht ſtatt (Käſtner, 184.), daher auch völlig harte Cörper in der Erfahrung unmöglich ſind. Giebt es aber keine harten Cörper, ſo müſſen auch die Cörper ohne Ende theilbar, d. i. dem Geſetze der Stetigkeit unterworfen ſeyn (Käſtner 185.). Denn ſonſt würden die Theilchen

jedes Cörpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte seyn. Newton stellte sich vor, jede Art von Materie müsse aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen bestehen, daher diese Materien immer einerlei Eigenschaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diese Vorstellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomistik ist die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiesen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiesen ist, so folgt, daſs das Gesetz der Stetigkeit seine Richtigkeit habe, daſs es keine absolut harten Cörper, oder Theilchen dieser Cörper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Geschwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es also ganz unnöthig, noch ferner Untersuchungen über das Verhalten absolut harter Cörper bei der Bewegung anzustellen, weil diese Vorstellungen selbst gegen die Gesetze unsers Erkenntniſsvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anschauungen) sind.

6. Schon Euler (Kästner, 186.) sahe den Widerspruch zwischen dem Gesetze der Stetigkeit und vollkommen harten Cörpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Kästner zeigt, nach dem P. Boscowich, daſs sich dieser Widerspruch dadurch heben lasse, wenn man sich vorstelle, daſs auch bei dem Stoſse harter Cörper die Geschwindigkeiten sich nach dem Gesetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich ist, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Kästner vermiſste (187) einen Beweis für die strenge Allgemeinheit des Gesetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit dieses Gesetzes, nehmlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Kästner erinnerte daher sehr richtig, daſs man darum noch nicht berechtigt sei, dieses Gesetz auf alles zu erstrecken, also auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

ſich nie mit einer ſolchen empiriſchen Allgemeinheit, welche bloſs ausſagt: ſo iſt es bisher immer befunden worden. Dieſes Geſetz der Stetigkeit giebt nun Käſtner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert ſich die Richtung ſtets nach dieſem Geſetze. Es iſt bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, ſondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwiſchen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen dieſen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorſtellen, fragt Käſtner, kann da das Geſetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Iſt es ſchlechterdings unmöglich, daſs ein Punct ſeinen Weg plötzlich ändert, ſo kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn alſo, ſchlieſst Käſtner, das Geſetz der Stetigkeit in der Geometrie ſo groſse Ausnahmen leidet, ſo kann dieſes ſchon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein ſei; und dieſen Einwurf hat er aus der neuen ſehr verbeſſerten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1793) nicht weggelaſſen.

9. Kant demonſtrirte nun (S. III. §. 14.) ſchon im Jahre 1770, daſs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder daſs die ſtetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich iſt. Käſtner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieſer Demonſtration nicht erwähnt, ſie muſs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht ſtringent geweſen ſeyn. Hier iſt dieſe Demonſtration Die Buchſtaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem ſich ein Cörper bewegen ſoll; ſo hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen ſoll, ſo muſs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun diese Bewegungen sich zum Theil einander aufheben, so kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müssen also zwei verschiedene Augenblicke seyn, in welchen der Cörper jene beiden Richtungen hat, zwischen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muss der Cörper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengesetzt sind, auch eine Zeit in Ruhe gewesen seyn. Folglich ist die Bewegung unterbrochen, und kann nicht stetig gewesen seyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieses vorangeschickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und so die Untersuchung dessen, was eigentlich das Gesetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung sind stetige Grössen, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen, nehmlich Puncten, Augenblicken und Zuständen einzuschliessen; jeder Theil derselben, wäre er auch unendlich klein, ist selbst wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum selbst besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Puncte, Augenblicke und Zustände sind nur Grenzen, d. i. blosse Stellen ihrer Einschränkung; zu jeder Linie gehören wenigstens zwei Puncte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zustände, die sie begrenzen. Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blossen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zusammengesetzt werden. Das Gesetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Puncte im Raum oder in der Zeit als die nächsten zu betrachten, so dass zwischen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Puncte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zustande in den andern überzugehen, ohne durch Zwischenzustände durchzugehen. Man kann dergleichen Grössen auch fliessende nennen, weil die Verbindung (Synthesis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 13 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: dass weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muss man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Grösse der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nehmlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergehet, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muss wiederum ein mittler Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen läst sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also muss ihre Menge grösser seyn, als jede gegebene Menge, wenn diese Unterschiede endlich verschwinden oder sich nicht mehr angeben lassen sollen. Ehe sich eines Cörpers Geschwindigkeit a in b verwandelt, muss sie sich in u, deren Grös-

ſe zwiſchen a und b fällt, verändern. Die Geſchwindigkeit u kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geſchwindigkeit v erhalten hat, deren Gröſse zwiſchen a und u fällt; die Geſchwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geſchwindigkeit w erhalten hat, die zwiſchen a und v fällt u. ſ. w., und ſo ſtehet die Reihe der Zuſtände ſo:

a . . . w, v, u b.

aber auch zwiſchen w und v, und zwiſchen v und u liegen noch Gröſsen der Geſchwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analyſis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächſten Geſchwindigkeiten durch v, und v + dv aus. Wächſt oder nimmt die Geſchwindigkeit ab, ſo verſtehet man unter v + dv ſie habe in dem nächſten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Gröſse, die ſich angeben läſst, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv, welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Käſtner 189).

13. Wenn mittlerer Zuſtand ſo viel heiſst, ſagt Käſtner, als ein Zuſtand, in den etwas kommen muſs, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, ſo räume ich willig ein, daſs jede Veränderung durch einen oder mehrere ſolche mittlere Zuſtände geſchieht. Die Raupe zeigt ſich als Puppe, ehe ſie als Schmetterling fliegt. Die Speiſen, die wir zu uns nehmen, ſind erſt Chylus, dann Blut, dann erſt werden ſie Fleiſch und Knochen. Das heiſst aber nichts weiter, ſagt Käſtner, als, in der Natur iſt Ordnung und Zuſammenhang. Aber daſs dieſer mittleren Zuſtände unzählig viel ſeyn müſſen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, daſs ihrer oft ſo viel ſind, daſs wir ſie zu zählen ermüden, daſs, wie Haller ſagt,

ihre Grenze ſchwimmt und in einander flieſst,

beweiſet nur, daſs es uns ſo vorkömmt, nicht daſs es ſo iſt (Käſtner 190).

14. Käſtner fragt: läſst ſich denn dieſes Geſetz aus Begriffen beweiſen? Muſs immer zwiſchen zwei Zuſtänden ein andrer ſeyn, der ſich von jedem der beiden Zuſtände noch weniger unterſcheidet, als ſie ſich beide

von einander unterſcheiden? Können ſich zwei auf einander folgende Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, ohne daſs man darum einen Zwiſchenzuſtand einſchieben kann? Käſtner will durch einen Scherz zeigen, daſs ſich nach dem Geſetze der Stetigkeit nicht beſſer begreifen laſſe, wie ein Zuſtand aus dem andern entſtehe, als ohne daſſelbe; denn auf die Frage, wie entſtehet ein Zuſtand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Käſtner 191).

15. Kant antwortet: der Augenſchein beweiſet zwar ſchon, daſs dieſes Geſetz wirklich und richtig ſei, es muſs aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich ſei. Weil es nehmlich ſo mancherlei ungegründete Anmaſsungen der Erweiterung unſrer Erkenntniſſe durch reine Vernunft giebt, ſo muſs man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man alſo gleich glauben, man könne der Frage, wie iſt das Geſetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben ſeyn, ſo muſs es doch zum allgemeinen Grundſatze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus miſstrauiſch zu ſeyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, ſelbſt auf die klärſten dogmatiſchen Beweiſe, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empiriſchen Erkenntniſſes iſt ein Fortgang in der Zeit. Dieſer Fortgang in der Zeit beſtimmt alles, und iſt an ſich ſelbſt durch nichts weiter beſtimmt, d. i. die Theile deſſelben ſind nur in der Zeit und durch die Syntheſis derſelben gegeben. Die Zeit iſt nun eine continuirliche Gröſse, alſo muſs die Wahrnehmung, welche die Zeit beſtimmt, auch continuirlich oder ſtetig erzeugt werden. Durch das Geſetz der Stetigkeit ſagen wir alſo nun, wie unſere Apprehenſionen beſchaffen ſeyn müſſen (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transſcendentaler Realiſt, oder ein ſolcher, der die Erſcheinungen für Dinge an ſich hält, kann das Geſetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indeſſen hat Käſtner dennoch verſucht (192), den Uebergang aus einem Zuſtande in den andern ohne das Geſetz der Stetigkeit begreiflich zu machen. Ein Zuſtand, ſagt er, entſteht aus dem andern, wie ein Sohn vom Vater.

Auch müſsten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käſtner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne iſt nicht ſtetig, ſondern die Entſtehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann ſtatt, wenn man die ſtetige Gröſse ſchlechterdings in discrete Gröſsen, oder ſolche zerlegen will, die nicht mehr ſtetig ſeyn ſollen, welches unmöglich iſt. Man muſs ſich bei einer ſtetigen Gröſse nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweiſe) denken wollen, welches dem Verſtande, der bloſs Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die ſinnliche Anſchauung der Continuität kennt, unmöglich iſt; ſonſt entſtehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, ſ. Bewegung. Sondern man muſs ſich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorſtellen. Der Käſtnerſche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrſätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Käſtner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorſtellung des Stetigen betrifft bloſs die Gröſse, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenſchaften. Daher laſſen ſich in dem angenommenen Stetigen Abſchnitte machen, Stücke von einander ſondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterſcheiden ſich der geometriſche Raum und der natürliche Cörper. Den Raum, den ein Haufen Schieſspulver einnimmt, kann man durch geometriſche Ebenen in Theile, wie man will, abſondern, und dieſe Theile zuſammen machen allemal das Ganze aus; im Schieſspulver ſelbſt würden dieſe Ebenen oft Körner zerſchneiden und als Pulver zerſtören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, daſs dieſes in der Natur ſelbſt ſtatt finde (Käſtner, 193).

20. Durch das Geſetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, daſs etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben ſolche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding beſtehet, iſt doch ſtetig, d. h. die Theilung dieſer Materie gehet ins Unendliche, ſo daſs man niemals auf einfache Theile kömmt. Käſtner behauptet ganz richtig das Daſeyn discreter Gröſsen in der Natur, wodurch aber das Geſetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwieſen wird; denn nicht nur die Materie dieſer discreten Gröſsen iſt ſtetig, ſondern zwiſchen dieſen discreten Gröſsen ſelbſt iſt auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher iſt alle Materie, der Gröſse nach, ſtetig.

21. Dieſes Princip der Continuität verbietet alſo

a. in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*);

b. in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwei Erſcheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So iſt alſo ein continuirlicher Zuſammenhang aller Erſcheinungen nothwendig (C. 281). Und ſo leiſtet der transſcendentale Idealismus das, was Käſtner (196) fordert. Wer das Geſetz der Continuität auf das Wirkliche erſtrecken will, muſs ſeine Schlüſſe durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein ſolches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käſtner 196). Die Bilder der Geometrie ſtellen nehmlich die Schemate der reinen Anſchauungen vor, die allen Erſcheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge ſind nicht, wie Käſtner meint, Sachen an ſich, ſondern Erſcheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben ſo erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anſchauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

ſcheinungen gleiche Beſchaffenheit der Stetigkeit haben müſſen, woraus folglich das Geſetz derſelben für die Natur *a priori* folgt.

Kant, Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211. f. — S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuſcularphiloſophie.

S. Atomiſtik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologiſche Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologiſcher Beweis,

argumentum coſmologicum, *argument coſmologique*. Derjenige Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daſeyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens ſchlieſst. Es bedeutet alſo dieſes Wort ſo viel, als Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem Daſeyn der Welt, und er ſchlieſst ſo: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings Nothwendige muſs aber durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn, das läſst ſich aber nur in dem Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen. Die Sophi-

sterei in diesem Schlusse ist im Artikel Beweis, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, dass dieser Beweis sowohl, als auch der ontologische, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen herüber kommen, und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könne; denn sie sind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, *cosmotheologie*. Die Cosmotheologie ist diejenige transscendentale Theologie, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt (C. 666).

1. Die Theologie ist die Erkenntniss des Urwesens, d.i. desjenigen Wesens, von dem alle übrigen Wesen abgeleitet werden müssen, das aber selbst von keinem andern Wesen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniss dieses Urwesens ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen von diesem Wesen, zu welchen die Objecte oder Gegenstände, die sie vorstellen, an dem, ausser den Gedanken des vorstellenden Subjects vorhandenen Urwesen wirklich befindlich sind; dass eine solche Erkenntniss möglich sei, wird hier vorausgesetzt. Die kritische Philosophie lehrt, dass überhaupt keine Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände aus theoretischen Gründen möglich sei. Aus theoretischen Gründen erkennen, heisst nehmlich erkennen, was da ist, hingegen aus practischen Gründen erkennen, heisst erkennen, was da seyn soll, d. h. was nothwendig da seyn muss, weil ich sittlich handeln soll (C. 659).

2. Die Theologie heisst transscendental, wenn sie sich ihren Gegenstand (das Urwesen) bloss durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenstände, denkt. Die reine Vernunft macht sich dann vom Urwesen lauter transscendentale Begriffe, z. B. sie denkt sich dasselbe als das allerrealste Wesen, als

das Wesen aller Wesen u. s. w. Sie ist also die Erkenntnifs des Urwesens durch blofse Vernunft, der Begriff, den sie aber von demselben liefert, ist transscendental (ein solcher, der Erkenntnifs Gottes *a priori* möglich macht oder machen soll). Der Begriff von Gott nach derselben ist nehmlich, dafs er ein Wesen sei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt positiver Bestimmungen) hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Gott ist nach derselben die Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch freien Willen, kann sie nicht entscheiden) (C. 659. f.).

3. Die transscendentale Theologie kann nun versuchen, das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nehmlich nicht von einem bestimmten Erfahrungsgegenstande, sonst wäre sie nicht transscendental; sondern von dem Begriff der Erfahrung, dafs nehmlich mit der Erfahrung auch das Daseyn Gottes gesetzt werde. Diese Theologie bekümmert sich nehmlich nicht darum, wie eine Erfahrung sei, sondern schliefst nur von einer Erfahrung, welche es auch sei, vorausgesetzt, dafs es auch nur eine einzige gebe, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle, auf das Daseyn eines Urwesens. Diese Art der transscendentalen Theologie nun, die sich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterscheidet, heifst die Cosmotheologie. Es ist nehmlich die Transscendentaltheologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiset das Daseyn Gottes durch folgende zwei Schlüsse:

a. Wenn etwas existirt, so mufs auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren;
Nun existire zum mindesten ich selbst;
Also existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen (M. I. 736. C. 632. f.).

b. Das schlechterdings nothwendige Wesen mufs durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn:
Nun ist nur der Begriff des allerrealsten Wesens (das alle Realität hat) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt;

Alſo iſt das allerrealſte Weſen das ſchlechterdings nothwendige Weſen.

(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluſs b iſt nichts anders als der ontologiſche Beweis, und im Schluſſe a muſste der Oberſatz eigentlich heiſsen: die Vernunft iſt ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verſtandesgeſetze nach eine Urſache haben, und dieſe entweder eine urſprüngliche oder abgeleitete ſei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäſs, eine urſprüngliche Urſache haben muſs. Allein daraus, daſs wir uns dieſes nothwendig ſo denken müſſen, folgt noch nicht, daſs es wirklich einen ſolchen Gegenſtand gebe, als wir uns wegen der Beſchaffenheit einer Vernunft denken müſſen. Folglich beweiſet der Schluſs a nichts. Dieſes iſt im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant, Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III. Hauptſt. V. Abſchn. 632. ff. VII. Abſchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philoſophie, *critica rationis purae*, *phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raiſon pure*. So heiſst die Unterſuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntniſs *a priori* daraus entſpringt, wie ſie möglich ſei, welche es ſei (der Umfang derſelben), und ob ſie bloſs diene, Erfahrungsgegenſtände, oder auch überſinnliche Gegenſtände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorſtellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer ſolchen Wiſſenſchaft machen können, welche dieſe Unterſuchung enthält, iſt die Idee derſelben welche Kant in ſeinen critiſchen Werken ausgeführt hat

Die **Vernunft** ift nehmlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundfätze *a priori* entfpringen, von denen alle übrigen Erkenntniffe *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, dafs diefe Principien oder erften Gründe, aus welchen etwas fchlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung find, wird auch die Vernunft **rein** genannt. Daher verfteht Kant unter der **reinen Vernunft** die Vernunft in fo fern fie die Quelle folcher Erkenntniffe *a priori* ift,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntnifs gemifcht ift, und

b. von denen andere Erkenntniffe *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine folche **Propädeutik** zum Syftem der reinen Vernunft aufgeftellt. Diefe Vorübung ift eine Wiffenfchaft, welche die reine Vernunft, in fo fern daraus gewiffe Erkenntniffe (im objectiven Sinne) entfpringen, beurtheilt, und die Quellen diefer Erkenntniffe in der Vernunft auffucht, und ihre Grenzen beftimmt, ob nehmlich diefe Erkenntniffe *a priori* unbefchränkt, alfo auch auf überfinnliche Gegenftände z. B. auf Gott, oder blofs auf finnliche oder Erfahrungsgegenftände angewendet werden können. Sie ift nicht die **Doctrin** der reinen Vernunft, fondern eine **Critik** derfelben, d. h. ihr Gegenftand find eigentlich nicht die Erkenntniffe felbft, die aus der reinen Vernunft entfpringen, fondern nur der Boden, aus welchem diefe Erkenntniffe hervorfpriefsen. Sie ift noch nicht die Wiffenfchaft der reinen Vernunfterkenntniffe felbft, fondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diefe Erkenntniffe entftehen. Sie hat alfo kein Gebiet in Anfehung der Objecte, weil fie keine Doctrin ift, fondern unterfucht nur, ob und wie, nach der Bewandnifs, die es mit unfern Erkenntnifsvermögen hat, eine Doctrin durch fie möglich ift. Ihr Feld erftreckt fich auf alle Anmafsungen der Erkenntnifsvermögen, um fie in die Grenzen ihrer Rechtmäfsigkeit zu fetzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht alfo keinen Theil des Syftems der reinen Philofophie aus, fondern fie hat es nur mit der **Möglich-**

keit derselben zu thun, und heiſst eben darum Vorübung. Sie soll also nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntnisse zu schöpfen, sondern sie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann also für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunfterkenntnisse nicht positiv seyn, d. h. die Wissenschaft solcher Erkenntnisse kann dadurch nicht erweitert werden, sondern er wird nur negativ seyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, sie von Irrthum frei zu halten und den Ursachen ihrer Verirrungen abzuhelfen (C. 739.), wodurch schon sehr viel gewonnen ist. Indessen hat sie doch auch ihren positiven Nutzen (S. 9, b). Diese Untersuchungen über das Vermögen der Vernunft in Ansehung der Erkenntnisse *a priori*, der sich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), ist also der Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori*. Sie heiſst übrigens transscendentale Critik, weil alle Erkenntniſs, welche die Möglichkeit der Erkenntniſs *a priori* zum Gegenstande hat, transscendental heiſst (C. 24). s. transscendental.

5. Diese Critik der reinen Vernunft ist eine Vorbereitung, wo möglich zu einem Organon der reinen Vernunft. Ein Organon ist aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine bestimmte Wissenschaft entsteht, daher giebt es für jede Wissenschaft ein Organon. Nun kann man sich für die Wissenschaft aller Erkenntnisse *a priori* aus bloſsen Begriffen, d. i. die Metaphysik, ebenfalls ein Organon denken. Dieses wäre das Organon der reinen Vernunft. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntnisse *a priori* an, und prüft sie dieselben, so lassen sich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung sich die Erkenntnisse *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, daſs man alle Erkenntniſs *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, daſs Nothwendigkeit mit ihr verknüpft sei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: stelle eine jede Erkenntniſs, die sich dir als *a priori* ankündigt, dadurch auf die Probe, daſs du versuchst, ob nicht etwa das Gegentheil derselben denkbar sei; ist dies schlechthin unmöglich, so ist sie wirklich

a priori. Da wir noch kein ſolches Organon haben, ſo können wir auch nicht vorher wiſſen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Verſuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, ſo wird man wenigſtens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Critik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon iſt nehmlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewiſſe Erkenntniſsvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterſcheidet ſich alſo von einem Organon dadurch, daſs, obwohl beide ein Inbegriff von Grundſätzen *a priori* ſind, welche die Erzeugung der Erkenntniſſe *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject oder den richtigen Gebrauch des Erkenntniſsvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntniſſe ſelbſt betrifft. Der Kanon muſs nun möglich ſeyn, weil die Critik wirklich iſt, denn wenn die Critik die Beſchaffenheit der reinen Vernunft in Anſehung des Urſprungs reiner Erkenntniſſe wirklich aufgedeckt hat, ſo muſs es möglich ſeyn, die Grundſätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So iſt die allgemeine Logik ein Kanon für Verſtand und Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf beſtimmte Erkenntniſſe, wie z. B. die reinen Erkenntniſſe *a priori* ſind. Ein ſolcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, ſo wohl analytiſch als ſynthetiſch darzuſtellen. Von beiden Arten der Darſtellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Critik der reinen Vernunft, das Beiſpiel gegeben; welches hernach weiter erläutert werden ſoll (11.) Es wird aber durch dieſe Philoſophie der reinen Vernunft die Erkenntniſs derſelben nicht erweitert, indem ſie nicht wirken kann, ohne daſs dieſe Erkenntniſſe ſtets dabei entſtehen, daher ſie auch ſtets bekannt geweſen ſind. Aber ſie begrenzt die Erkenntniſs der reinen Vernunft, und ſchränkt die gültige Anwendung derſelben bloſs auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bishergeſagten, daſs hier nicht von einer Critik der Bücher und Syſteme andrer Philoſophen, auch nicht einer Wiſſen-

ſchaft, die Rede iſt, ſondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieſes haben insbeſondere manche Nachahmer der Kantiſchen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieſer oder jener Wiſſenſchaft *ad modum* der Kantiſchen verſucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wiſſenſchaft, die aus dieſer Critik entſpringt, ſoll Transſcendentalphiloſophie heiſſen. Ehe man nehmlich eine Wiſſenſchaft liefert, ſtellt man ſich dieſelbe erſt in der Idee vor, d. h. man macht ſich eine Vernunftvorſtellung von derſelben. Und dieſe Wiſſenſchaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden iſt, kann dennoch ſchon benannt werden. So kann man ſich alſo ein Syſtem aller reinen Erkenntniſſe *a priori* vorſtellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entſpringen, und dieſes Syſtem nennt Kant die Transſcendentalphiloſophie, weil nehmlich eine jede Erkenntniſs transſcendental heiſst, deren Gegenſtand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, ſondern unſre Erkenntniſsart *a priori* von allen Objecten überhaupt iſt. Zu dieſem Syſtem entwirft die Critik den Plan, architectoniſch ſ. Architectonik, 3. Dieſe Wiſſenſchaft iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft, oder ſie iſt der Inbegriff aller der Erkenntniſſe, welche aus der Vernunft ſelbſt entſpringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philoſophen ſie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abſtrahiren glaubten, ſondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle anſahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muſs alſo noch von der Transſcendentalphiloſophie durch folgende Merkmale unterſchieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundſätze, alſo die eigentlichen Principien derſelben an, und bekümmert ſich nicht um ihre Analyſis oder logiſche Entwickelung; die Transſcendentalphiloſophie entwickelt ſie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundſätze *a priori* vollſtändig an, mit Gewährleiſtung dieſer Vollſtändigkeit; die Trans-

fcendentalphilofophie zählt auch ganz vollftändig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleiftung.

Die Urfachen, warum die Critik nicht zugleich die Transfcendentalphilofophie felbft liefert, find:

α. weil die Critik eigentlich um der Synthefis willen da ift, d. h. um die Möglichkeit der fynthetifchen Sätze *a priori* zu zeigen und fie felbft aufzuftellen, welche aus der reinen Vernunft entfpringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analyfis oder Zergliederung der Begriffe diefer Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Synthefis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils ift fie auch gar nicht der Zweck der Critik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, blofs eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzuftellen, geftört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analyfis derfelben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmifchen wollen. Er hätte überdem zeigen müffen, dafs die Ableitung fowohl als die Analyfis vollftändig wären, und diefes konnte er überhoben feyn, da es nicht zu feiner Abficht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Critik der reinen Vernunft ift aber doch die vollftändige Idee der Transfcendentalphilofophie, denn fie enthält den ganzen Plan zu derfelben architectonifch. Eine folche Transfcendentalphilofophie hat noch Niemand geliefert, fie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des grofsen Urhebers der critifchen Philofophie felbft, oder eines andern Philofophen, der fich ganz in diefes Syftem hineingedacht hat. Die Critik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analyfis feyn. Wenn nehmlich zur vollftändigen Beurtheilung fynthetifcher Erkenntniffe *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig ift, fo mufs auch fie eine Analyfis derfelben geben, allein fie gehet mit der Analyfirung oder Zergliederung derfelben gerade nur immer fo weit, als es nöthig ift, um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nehmlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntniss beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, dass sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, dass ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transscendentalphilosophie angeben müsste. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transscendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundrisse, den die Critik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In diesem Sinne kann sie auch der speculative Verstand heissen, weil es eigentlich der Verstand ist, der zum Erkennen constitutiv ist, denn die Urtheilskraft ist dazu nur ein Werkzeug des Verstandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin desselben; in Ansehung des Schönen und moralisch Guten ist es anders.

III. das Vermögen der Erkenntnissprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unsere Verstandeserkenntnisse bringt. In diesem Sinne kann es nie Verstand heissen; und in diesem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heisst.

Da, wie im Artikel Constitutiv gezeigt worden ist, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntnissvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nehmlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derselben Erkenntnisse *a priori* entspringen, so zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Hauptheile, nehmlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntnissvermögen, in so fern sie bloss zum Erkennen constitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntnissvermögen, und dadurch der Natur selbst (die uns nie anders erscheinen kann, als wie sie erkannt werden muss) Gesetze vorschreibt.

Diese Critik prüft nun,

α. unter dem Namen der Transscendentalen Aesthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derselben sinnliche Formen aller Anschauungen entspringen, s. Aesthetik.

β. unter dem Namen der Transscendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verstandeslehre, den Verstand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verstandes beim Denken desselben Begriffe entspringen, die Einheit in die sinnlichen und Verstandes-Vorstellungen bringen, und die Vorstellung von Objecten oder Gegenständen möglich machen.

γ. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Grundſätze, oder Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in ſo fern aus ihr Grundſätze *a priori* entſpringen, durch die allein Erfahrung möglich iſt, und die folglich die Geſetze ſind, nach welchen unſre ganze Erkenntniſs der Natur, und folglich die Natur ſelbſt, ſich nothwendig richten muſs.

δ. unter dem Namen der Transſcendentalen Dialektik oder Transſcendentalen Vernunftlehre, die Befugniſſe der Vernunft im Sinne III, in Anſehung der Begriffe, die daraus entſpringen, deckt den Schein auf und löſet die Widerſprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entſpringen, wenn wir die Erfahrungsgegenſtände, oder ſinnlichen Objecte, auch auſser der Erfahrung für Gegenſtände halten, die nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch dann, wenn menſchliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden ſind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüft das Erkenntniſsvermögen, wodurch wir urtheilen, in Anſehung eines Begriffs, der lediglich aus dieſem Vermögen entſpringt, nehmlich des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. Das Weſen der Urtheilskraft beſtehet darin, daſs ſie das beſondere unter das allgemeine ſubſumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgeſetze nichts anders als die Geſetze unſers Verſtandes ſind, aber es doch auch viele empiriſche, oder nach unſrer Verſtandeseinſicht zufällige, Geſetze der Erfahrungsgegenſtände giebt, ſo muſs die Urtheilskraft ein aus ihr ſelbſt entſpringendes Princip haben, vermöge deſſen ſie die empiriſchen Geſetze unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumirt. Und dies iſt das Princip, daſs ſie alles ſo beurtheilt, als ſei es von einem verſtändigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen. Da nehmlich die Erreichung jedes beabſichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Luſt verbunden iſt,

ſo iſt auch mit der Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit eines Objects für unſer Erkenntniſsvermögen Luſt verbunden. Betrifft nun dieſe Zweckmäſsigkeit bloſs die Auffaſſung der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne daſs wir uns denſelben durch einen Begriff zu einem beſtimmten Erkenntniſs denken, ſo beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloſs in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als ſchön oder häſslich. Dieſes beſondere Vermögen der Urtheilskraft heiſst aber der Geſchmack; daher enthält der erſte Theil der Critik der Urtheilskraft eine Critik des Geſchmacks; und in dieſem Felde iſt die Urtheilskraft beſtimmend oder conſtitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäſsig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenſtandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenſtand als einen Naturzweck durch Verſtand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig ſind. Die Urtheilskraft in Anſehung dieſer Operation wird die teleologiſche Urtheilskraft genannt, und iſt das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verſtand und die Vernunft, bloſs in der Anwendung auf den aus dieſem Vermögen entſpringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Critik der Urtheilskraft die Critik der teleologiſchen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und alſo zum theoretiſchen Theile der Philoſophie gehört.

c. Die Critik der practiſchen Vernunft prüft das practiſche Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derſelben, den Willen zu beſtimmen, und zeigt, daſs ſie nicht anders practiſch oder Willensbeſtimmend ſeyn kann, als in ſo fern ſie nicht empiriſch, ſondern rein *a priori* den Willen beſtimmt, oder ein Vermögen reiner Grundſätze iſt, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen ſittliche Grundſätze heiſsen (P. 378).

9. Der Werth der Critik der reinen Vernunft beſtehet darin: daſs ſie

a. überzeugt, dafs alle Vernunft im fpeculativen Gebrauche, d. h. durch blofses Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntniffe, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntnifs *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Ueberfinnliches zu erkennen. Diefe Critik zeigt alfo, dafs wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und dafs aufserhalb derfelben für unfere Erkenntnifs nichts als leerer Raum ift. Es wird nehmlich im analytifchen Theile der Critik der reinen (fpeculativen) Vernunft bewiefen, dafs Raum und Zeit nur Form der finnlichen Anfchauungen, alfo nur Bedingungen der Exiftenz der Dinge als Erfcheinungen find; dafs wir ferner keine Verftandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnifs der Dinge haben, als nur fo fern diefen Begriffen eine correfpondirende Anfchauung gegeben werden kann, dafs wir folglich von keinem Gegenftande als Ding an fich felbft, fondern nur fo fern es Object der finnlichen Anfchauung ift, d. i. als Erfcheinung Erkenntnifs haben können. Hieraus folgt alfo die Einfchränkung aller nur möglichen fpeculativen Erkenntnifs der Vernunft auf blofse Gegenftände der Erfahrung. Diefes ift der negative, und in der That erfte Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, dafs die Grundfätze, mit denen fich die fpeculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, fondern, wenn man fie näher betrachtet, Verengung unfers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem fie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der fie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und fo den reinen practifchen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt alfo ein Hindernifs auf, welches den reinen practifchen Vernunftgebrauch einfchränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält fich nehmlich vor, welches wohl gemerkt werden mufs, dafs wir die Gegenftände der Erfahrung auch als Dinge an fich felbft, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigftens müffen denken können. Denn fonft würde der ungereimte Satz daraus folgen, dafs Erfchei-

nung ohne etwas wäre, das da erfcheint. Diefes ift folglich der pofitive und zweite fehr wichtige Nuzzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, dafs es einen fchlechterdings nothwendigen practifchen Gebrauch der reinen Vernunft, den moralifchen, gebe, in welchem fie fich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch fie zwar von der fpeculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gefichert feyn mufs, um nicht in Widerfpruch mit fich felbft zu gerathen. Diefem Dienfte der Critik den pofitiven Nutzen abfprechen, wäre eben fo viel, als fagen, dafs die Policei keinen pofitiven Nutzen fchaffe, weil ihr Hauptgefchäft doch nur ift, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu beforgen haben, einen Riegel vorzufchieben, damit ein jeder feine Angelegenheiten ruhig und ficher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt alfo über die eigentliche Beftimmung diefes oberften Erkenntnifsvermögens, nehmlich dafs es dazu diene, um durch alle feine Methoden und Grundfätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundfätzen, durch die Einheit in fie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmfte ift), bis in ihr Innerftes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Urfache des Scheins aufdeckt, wodurch felbft der Vernünftigfte hintergangen und bewogen wird, dem Ueberfinnlichen nachzuforfchen, und fich mit einer vermeintlichen Erkenntnifs deffelben zu fchmeicheln (C. 731.).

e. alle unfere transfcendente Erkenntnifs in ihre Elemente auflöfet, und ihnen bis zu ihren erften Quellen nachforfcht, und uns dadurch ein Studium unferer innern Natur verfchafft, das an fich felbft keinen geringern Werth hat, dem Philofophen aber fogar Pflicht ift (C. 731.).

f. die Acten des Proceffes der critifirenden Vernunft mit der dialectifchen Vernunft ausführlich abfaffet, und im Archive der menfchlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenschaft niederlegt, welches rathsam ist, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch, dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird (C. 731. f.).

10. Diese Critik betrifft also den reinen Gebrauch der Vernunft, und heisst daher Critik der reinen Vernunft. Der empirische Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derselben vom Gegenstande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieser hat seinen Probirstein an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empirischen Vernunft geben. Allein der transscendentale Gebrauch der Vernunft nach blofsen Begriffen hat eine Disciplin nöthig. Der transscendentale Gebrauch der Vernunft ist der Gebrauch derselben von Gegenständen überhaupt, also auch den Gegenständen an sich selbst, von Noumenen oder Dingen an sich (s. An sich). Da diese Gegenstände nicht erfahren werden können, so werden sie blofs durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beständigen Hang zu diesem ungültigen transscendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, so mufs dieser Hang durch einen Zwang eingeschränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphysik von der Veränderlichkeit, der sie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zustand gebracht werden, welcher Zwang eine Disciplin heifst (M. I. 857. C. 738.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des speculativen Verstandes, welche Kant geschrieben hat, unterscheidet sich noch von einem andern Werke desselben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptsachen jener Critik enthält. In der Critik ist Kant synthetisch zu Werke gegangen, d. h. so, dafs er in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres speculativen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Er hat das System der reinen Philosophie in derselben synthe-

tifch dargeftellt (3.). Diefe Arbeit ift fchwer, und erfordert einen entfchloffenen Lefer, der fich alle Mühe giebt, fich nach und nach in ein Syftem hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, aufser die Vernunft felbft, und alfo, ohne fich auf irgend eine Thatfache (Factum, etwas Gefchehenes) zu ftützen, die Erkenntnifs, als folche, aus ihren urfprünglichen Keimen zu entwickeln fucht. Prolegomena (das, was vor der Wiffenfchaft vorgetragen wird), find auch Vorübungen zu einer Wiffenfchaft wie die Critik; fie unterfcheiden fich aber dadurch von diefer Propädeutik, dafs fie die Wiffenfchaft als gegeben, oder als fchon vorhanden anfehen, und von der Wiffenfchaft zu ihrer Quelle zurückgehen und diefe angeben; dahingegen die Critik die Quelle prüft und reinigt, und fo von der Quelle zur Wiffenfchaft fortfchreitet. Ein folches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytifche Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die fynthetifche Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode ift entweder analytifch oder fynthetifch. Im erften Falle fteige ich von den Folgen zu den Gründen (alfo in den Prolegomenen von der Wiffenfchaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (fo in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transfcendentalphilofophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen ftellen alfo das Syftem der reinen Vernunft analytifch dar (3.). (Kiefewetter Angew. allg. Logik §. 55. Pr. 38.).

12. Die Critik der reinen Vernunft fondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntnifsvermögen felbft entfprungen ift, und lehrt, was von jedem Gegenftande, den Gefetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden mufs, weil wir ohne diefe Gefetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, dafs die Gegenftände, die wir erkennen, von unferm Erkenntnifsvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an fich find, fondern Erfcheinungen. Dinge an fich können wir nehmlich nicht erkennen, weil es unmöglich ift, ohne jene Gefetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich feyn müfste, wenn wir die Gegenftände unabhängig von dem, womit unfer Erkenntnifsvermögen das Gegebene oder Empirifche gleichfam zufammenfchnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hiefse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heifst, fich einen Gegenftand durch Vorftellungen im Gemüth darftellen, mit dem fichern Bewufstfeyn, dafs diefe ihren Gegenftand vorftellen. Nun ift aber der Gegenftand felbft nicht anders für uns möglich, als durch Vorftellung, er ift gleichfam die Grundvorftellung (die Anfchauung), worauf fich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empirifche ift ja Empfindung, ein finnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus fcheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehrern gemacht worden ift), als erkennten wir gar nichts wirklich Exiftirendes. Denn, fagt man, die Dinge an fich find für uns nichts, und die Erfcheinungen find nur in unferer Vorftellung wirklich, folglich aufser uns nichts; dann verfchwindet ja das ganze Univerfum in nichts? Diefer Einwurf entfpringt aus der Vorftellung, dafs exiftiren heifse, aufser unfern Vorftellungen, als Ding an fich, vorhanden feyn. Allein der Begriff der Exiftenz drückt blofs ein Verhältnifs des Gegenftandes zu unferm Erkenntnifsvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nehmlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Exiftenz) und Nothwendigkeit find die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenftand entweder

1. blofs als nach den Gefetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als finnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder exiftirend; oder

3. als nach den Gefetzen der Erfahrung fo gedacht, dafs man unter gewiffen Bedingungen ihn finnlich empfinden müfste, d. i. als nothwendig

vorftellen. Denken wir uns nun diefe Begriffe ohne

Beziehung auf unser sinnliches Erkenntnisvermögen, und die aus demselben entspringenden Gesetze der Erfahrung, so bleiben bloss logische Begriffe überhaupt übrig. Dann heisst

1. möglich, was gedacht werden kann, oder denkbar ist, d. i. worin kein Widerspruch ist; dann ist der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenstand desselben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenstande in *concreto* übereinstimmend gedacht wird, d. i. so, dass es nicht als blosses Hirngespinst der Phantasie vorgestellt wird, dann ist es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenstand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht sinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloss, so ist er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloss Begriff mit Begriff. Eben so ist

3. nothwendig, dessen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiss, was nothwendig ist, wenn es nicht so viel heisst, als das, was nach nothwendigen Gesetzen mit der Erfahrung zusammenhängt, folglich von den Gesetzen des Erkenntnissvermögens abhängt, denn andere Gesetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Existenz, als die in der Erfahrung. Diese für Nichts erklären, und eine ideale unterschieben, ist die Folge eines blossen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn sie die Gegenstände der Sinne für Dinge an sich ausgeben will. Für uns sind nur Erscheinungen Etwas, und Dinge an sich Nichts; für Gott mögen Erscheinungen Nichts und Dinge an sich Etwas seyn. Für uns existiren die Erfahrungsgegenstände und sind nicht ein blosses Nichts, denn existiren heisst, in einer bestimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zusammenhängen. Gott existirt zwar auch, aber seine Existenz ist theils logisch, es wird ein Gegenstand

zu unserm Begriff **Gott** gedacht, theils wird sie postulirt, d. i. durchs Moralgesetz als nothwendig vorausgesetzt und folglich nicht **erkannt**, wie die Existenz sinnlicher Dinge, sondern so gewollt, dafs wir das Gegentheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich ist. Seine Existenz ist also moralisch nothwendig, d. h. er ist **moralisch** wirklich, wodurch aber das Daseyn Gottes nicht **erkannt**, sondern nur **gedacht**, aber doch so gedacht wird, dafs dieser Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die **Potenz**) hat, den die Empfindung der Vorstellung eines Gegenstandes im Felde der Erkenntnifs giebt.

15. Die Critik der Erkenntnifsvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, soll nun eben eine propädeutische Disciplin seyn, welche die eigentliche Metaphysik vor aller Beimischung des Sinnlichen präservirt, damit wir nicht **Zeit** und **Raum** und solche Begriffe, wie die der **Möglichkeit**, **Wirklichkeit** und **Nothwendigkeit**, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unserer Urtheile über sie sind, auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, diese Vernunftideen dadurch verderben und unsere ganze Erkenntnifs damit verwirren. Denn eben daraus ist ja die Zweifelsucht und der überhandgenommene Unglaube entstanden, eben aus diesen Verwirrungen sind die falschen und trostlosen Behauptungen: es ist kein Gott; mit diesem Leben ist alles aus; alle unsere Handlungen sind nothwendig; es ist einerlei, wie wir handeln, wenn nur unser Vortheil dadurch befördert wird, u. s. w. entsprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S 24. ff. — Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. *** S. 370. ff — Methodenlehre. I. Hauptstück. S 738. f. — II. Abschn. S. 766. f. — III. Hauptst. S. 869.

Deff. Prolegom. §. 4. S. 38.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 15 — I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. S. 78.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I. VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critiſcher Idealismus.

S. Idealismus.

Cruſius.

Chriſtian Auguſt Cruſius, Doctor und Profeſſor der Philoſophie zu Leipzig, war den 10ten Ián. 1715 zu Cruma im Merſeburgiſchen gebohren. Er ſtudirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Profeſſor der Theologie ward. 1757 war er erſter Profeſſor der theologiſchen Facultät, und 1773 Senior der Univerſität. Er ſtarb den 18 Febr. 1775, und hinterlieſs den Ruhm eines um die Philoſophie zu ſeiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines ſehr toleranten Menſchenfreundes, ungeachtet er ſehr ſonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Myſtik und Schwärmerei hatte. Cruſius ſtiftete wirklich eine eigene Schule in der Philoſophie. Es gab zu ſeiner Zeit eifrige Cruſianer, und einer davon, Namens Wüſtemann, nachdem er die Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume geſehenen Bilde verglichen, verſichert, daſs durch Cruſius die philoſophiſche Erkenntniſs ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewiſsheit und Zuverläſſigkeit erhalten werde. Seine Schrift heiſst: Wüſtemanns Einleitung in das Philoſoph. Lehrgebäude des H. D. Cruſius. Wittenberg, 1757.

2. Cruſius vorzüglichſte philoſophiſche Schriften ſind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu diesem Buche erklärt der Verf., „dass er sich bemüht habe, die Beweise von der Wirklichkeit Gottes, der Vorsorge Gottes und den Arten derselben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister, und dem Unterschiede derselben von der Materie u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen; die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzuzählen (s. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Cörper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entscheiden, die Materialisten gründlich zu widerlegen, die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben *) erkennen läſst, richtig zu untersuchen, das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen." Crusius wuſste also sehr gut, was der Metaphysiker leisten soll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage sagte er: „dass das beliebte Leibnitzisch-Wolfische System sich allzuweit von dem gemeinen Menschensinn (*sensus communis*) entferne; dass man darin willkührlich und bloss zu Gunsten des Systems definire; dass durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt

*) Soll vermuthlich heiſsen: von dem möglichen Zustande derselben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; daſs, da Leibnitz die Materie für ein bloſses Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; daſs also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey."

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch - Wolfischen Philosophie war nach Crusius, daſs „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; daſs sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein-lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; daſs dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, daſs er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe."

Crusius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crusius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, daſs zur Erkenntniſs der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorstellung davon, dass etwas nicht bloss im innern Sinne ist, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends seyn und nichts seyn ist für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, dass Gott in ganz eigentlichem Verstande im Raum existire, und dass die Körper und andere endliche Substanzen daselbst mit ihm zugleich und neben einander sind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt sie sich mit Seiten. Sie müssen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Wesen unsers Verstandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daseyn Gottes hält er den Leibnitzischen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerspruchs, 2) den Satz von der zureichenden Ursache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralischen Satz: dass ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft gemäss handeln müsse (§. 206). Die Leibnitzische Lehre von der besten Welt hebt die göttliche und menschliche Freiheit auf, die Welt, die Gott schafft, ist nicht die beste, sondern sehr gut. Der Seele muss man ein Wo und Wann beilegen, sonst ist sie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbestimmte Harmonie kann nicht statt finden (§. 485). Die Aeusserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Ursache (§. 83) u. s. w.

Zu seinen sonderbaren Meinungen gehört auch die, dass er einen Mittelweg wusste, zwischen der Behauptung, dass die Gesetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unsrer Erkenntniss kommen, dass wir sie vermittelst der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, dass die Natur diese Gesetze durch unsere Erkenntnissvermögen bestimmt, so dass für uns gar keine andere Erfahrung möglich ist, als

nach diesen Gesetzen. Er meinte nehmlich, ein Geist habe uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt, und dieser Geist (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es mischen sich doch auch trügliche Grundsätze mit unter die wahren. Dieser Mann selbst hat in seinem System nicht wenig Beispiele von solchen trüglichen Grundsätzen; und wo soll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundsatz von dem wahren zu unterscheiden. Der trügliche Grundsatz müsste dann von einem Geiste (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundsatz gebrauchen will, so weiss man nie, ist er vom Geist der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entsprungen. Und so führt uns dieser Mittelweg des Crusius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Crusius dachte also über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein scharfsinniger Metaphysiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und musste, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Existenz der Dinge an sich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenstände ansahe), ganz consequent, auch Gott und das moralische Subject freier Handlungen, den Geist des Menschen, für sinnliche Wesen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete sehr richtig die Psychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphysik; und sein Grund ist wohl nicht so leicht, wie Schwab (aus dessen Preisschrift dieser Auszug des Crusiussischen Systems grösstentheils genommen ist) meint. Die Metaphysik, sagt Crusius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was sich daraus *a priori* verstehen läst, in den Beschaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob sich denn nicht auch von der menschlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweisen lasse? Antwort: ist unter menschlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an sich zu verstehen, so giebt es davon keine

Erkenntniſs, iſt aber die Denkkraft als Erſcheinung des innern Sinnes darunter gemeint, ſo giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphyſiſche, ſondern bloſs empiriſche Erkenntniſs. Die transſcendentale Pſychologie aber iſt nur eine negative Wiſſenſchaft (Diſciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatiſchen Anmaſsungen des Materialismus und Spiritualismus niederſchlägt. Es beweiſet alſo immer metaphyſiſchen Scharfſinn, daſs Cruſius die Pſychologie von der Metaphyſik ausſchloſs. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab ſehr richtig bemerkt, daſs auch ſeine Pneumatologie, die er der Metaphyſik zuzählte, von der menſchlichen Seele abſtrahirt iſt, und verfuhr ganz unconſequent, wenn er darin ſagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben ſo unmethodiſch iſt Cruſius in Anſehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) ſpricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne ſich über den Begriff der Wahrheit ſelbſt erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beiſpiel von Relation. Er ſagt (§. 15.), daſs der Satz des Widerſpruchs das erſte Kennzeichen der Dinge und Undnge ſei, aber er erklärt dieſen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Cruſius iſt nehmlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was ſich nicht ohne einander denken läſst, das kann auch nicht ohne einander ſeyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was ſich nicht mit und neben einander denken läſst, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), daſs wir niemals wiſſen können: „ob es nicht einen andern vollkommenen Verſtand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Geſetz der Continuität angewendet auf die Erſcheinungen des innern Sinnes.

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande fei." Und doch beweifet er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, dafs zum Beweife der Exiftenz nothwendig die Vorftellungen von Raum und Zeit gehören, indem fie vermöge des Wefens des Verftandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crufius Schuld, dafs in feiner Philofophie Dinge vorkommen, die grade zum Skepticismus führen. Allein die angeführten Beifpiele beweifen vielmehr Crufius Scharffinn, und dafs er der Wahrheit fehr nahe war. Er behauptete z. B. dafs „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung fei (§. 16); dafs immaterielle Dinge zu den unbekannten Dingen gehören (welches, die Gegenftände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig feyn möchte); dafs Figur, Gröfse und Bewegung das einzige Abfolute feien, was wir mit einer anfchauenden Erkenntnifs vollkommen deutlich denken (§. 58.); dafs wir das Pofitive in den geiftigen Wefen nicht kennen, und uns diefelben blofs relativ und negativ vorftellen müffen; dafs wir von ihnen eine blofs fymbolifche Erkenntnifs haben" (§. 102.).

Crufius fagt fehr richtig, man müffe die Realität der Definition darthun, ehe man fie zum Beweife brauche; denn wenn man auch noch fo viel von einem geflügelten Pferde beweife, fo helfe das nichts, weil ein folches Pferd ein Hirngefpinft fei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne fich eine fehr zufammenhängende Theorie von dem unendlichen Geifte bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich fei. Schon der Zufammenhang und die Uebereinftimmung in einem Lehrgebäude fei ein Beweis, dafs die Begriffe Realität haben. Allein das ift falfch, das Ptolomäifche und Tychonifche Sonnenfyftem hatte Zufammenhang und Uebereinftimmung, wenigftens fo lange, als man kein leichteres Syftem kannte, und hatte doch keine Realität, fie waren blofse Hypothefen. Zufammenhang und Uebereinftimmung in einem Lehrgebäude ma-

chen daffelbe zu einer wahrfcheinlichen Hypothefe, aber fie geben demfelben keine Realität.

Ueber Crufius Princip der Sittenlehre f. Sittlichkeit, Principe derfelben.

Seine andern merkwürdigen philofophifchen Schriften find:

Weg zur Gewifsheit und Zuverläffigkeit der menfchlichen Erkenntnifs. Eb. daf. 1747. 1762. 8. *Epiftola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de fummis rationis principiis, fpeciatim de principio rationis determ. oppofita M. Io. Dan. Schumanni Paedagog. Clausthal. Direct. animadverfionibus in recentem de principio rat. fuffic. controverfiam.* Eben daf. 1752. 8. — überfetzt von Chriftian Friedrich Craufen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Chriftian Friedrich Pezold. Eben daf. 1766. 8. Philofophifche Abhandlungen von den Verderbniffen des menfchlichen Verftandes, fo von dem Willen abhängen, überfetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).

Adelung. Fortfetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Crufius.

Schwab, Reinhold und Abicht Preisfchriften. Berlin 1796. 8. S. 27. ff.

Cryftallifiren.

S. Anfchiefsen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	zu	Seite 575, 604
Fig. 2.		840
Fig. 4.		835
Fig. 5.		835
Fig. 6.		835
Fig. 7.		551
Fig. 8.		551
Fig. 9.		551
Fig. 10.		447
Fig. 11.		576
Fig. 12.		587
Fig. 13.		—
Fig. 14.		604, 606
Fig. 15.		610
Fig. 16.		612, 619
Fig. 17.		613
Fig. 18.		617, 619
Fig. 19.		622
Fig. 20.		797
Fig. 21.		797
Fig. 22.		818

S. I. }
S. II. } bedeutet Kants sämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd. Königsberg und Leipzig 1797. 8.
S. III. }

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C.	W.
Vorr. xxiv. f.	. 861.
C. 2,	. 861
. 24,	. 851. 852.
. 27,	. 854. 855.
. 28,	. 856.
. 33,	. 487. 703.
. 34,	. 703.
. 35,	. 469.
. 40,	. 785.
. 47,	. 557.
. 48, f.	. 574.
. 74,	. 489. 491.
. 75,	. 489. 490. 492.
. 95,	. 505.
. 102.	. 495.
. 104,	. 489. 494.
. 105,	. 504.
. 117,	. 508.
. 125,	. 702.
. 131, *)	. 689.
. 132,	. 689.
. 133, *	. 691.
. 136 f.	. 692.
. 137,	. 693.
. 139 f.	. 696.
. 143,	. 696. 697.
. 144,	. 697.
. 152 f.	. 698.
. 153, f.	. 690.
. 154, f.	. 607,
. 155, *)	. 607,
. 157, f.	. 700.
. 159, ff.	. 524.
. 160,	. 695.
. 161,	. 699.
. 164, f.	. 696.
. 179. f.	. 708.
. 180.	. 497.
. 181,	. 708.
. 183,	. 515. 516.
. 185,	. 473.
. 194, f.	. 474.
. 201,	. 776.
. 212,	. 842.
. 221,	. 805. 816.
. 227,	. 557.
. 228,	. 677.
. 229,	. 557.
. 243,	. 481.
. 254,	. 842. 844.
. 255, f.	. 844,
. 263,	. 677.
. 267,	. 493.
. 271,	. 819.
. 274,	. 543.
. 281,	. 846.
. 289,	. 482.
. 298,	. 513.
. 300,	. 474. 515. 516.
. 310,	. 508.
. 311,	. 494. 503.
. 316,	. 506.

C.	W.	
. 359,	. 562.	
. 367,	. 483.	
. 377,	. 484.	
. 378,	. 503.	
. 397,	. 508.	
. 405,	. 785.	
. 518,	. 780.	
. 537,	. 810.	
. 553,	. 782.	
. 555,	. 478.	
. 566, f.	. 503.	
. 599, ff.	. 558.	
. 600, *)	. 559.	
. 601,	. 560.	
. 602,	. 522.	561.
. 607,	. 560.	
. 620,	. 503.	
. 632, f.	. 849.	
. 633.	. 850.	
. 659,	. 848.	849.
. 660,	. 849.	
. 666,	. 848.	
. 672,	. 509.	
. 682,	. 556.	
. 730.	. 860.	
. 731,	. 861.	862.
. 738,	. 862.	
. 739,	. 852.	
. 741,	. 817.	821.
. 742,	. 822.	823.
. 744,	. 823.	
. 745,	. 825.	
. 746,	. 826.	
. 747,	. 826.	827.
. 748,	. 827.	828.
. 749,	. 828,	
. 751,	. 829,	
. 755,	. 497.	
. 756,	. 499.	
. 757,	. 500.	
. 758,	. 831.	
. 762,	. 678.	834.
. 764,	. 835.	
. 766,	. 856.	
. 810,	. 680.	
. 812,	. 682.	

C.	W.	
. 814,	. 684.	
. 815,	. 684.	686.
. 817, f.	. 670.	678.
. 818,	. 671.	
. 819,	. 673.	
. 820,	. 675.	
. 821,	. 676.	
. 826,	. 794.	
. 849,	. 520.	521.
. 869,	. 850.	

E.	W.	
. 10, f.	. 818.	
. 12,	. 814.	815.
. 13,	. 821.	835.
. 26,	. 794.	
. 38,	. 706.	

G.	W.
. 21,	. 569.
. 38,	. 477,
. 63,	. 649.
. 128,	. 483.

K.	W.		
. v.	. 525		
. xxi,	. 478.		
. xxiii, f.	. 786.		
. xxviii,	. 466.		
. xxix.	. 532.		
. xxx,	. 532.		
. xxxix,	. 725.		
. xl,	. 726.	727.	
. 78,	. 554.		
. 89,	. 525.		
. 96,	. 741.		
. 110,	. 523.		
. 121,	. 569.		
. 127,	. 737.		
. 128,	. 738.	739.	742.
. 141,	. 552.		
. 143,	. 526.		
. 145,	. 530.		
. 161,	. 801.		
. 165,	. 802.		
. 175, f.	. 802.		

M. I.	W.
. 29,	. 851.
. 30,	. 854.
. 31,	. 856.
. 224,	. 474.
. 248,	. 837.
. 299,	. 842.
. 300,	. 844.
. 301,	. 844.
. 354,	. 508.
. 621,	. 805.
. 690,	. 557.
. 691,	. 557
. 692,	. 560.
. 693,	. 560.
. 694,	. 561.
. 736,	. 849.
. 737,	. 850.
. 772,	. 849.
. 857,	. 862.
. 864,	. 825.
. 870,	. 829.
. 934,	. 680.
. 935,	. 682.
. 936,	. 684.
. 937,	. 684.
. 938,	. 686.
. 941,	. 671.
. 942,	. 673.
. 943,	. 675.
. 944,	. 676.
. 985,	. 521.

M. II.	W.
. 292,	. 525.
. 250,	. 734.
. 322,	. 819.
. 343,	. 772.
. 344,	. 761.
. 362,	. 477.
. 393,	. 502.
. 605,	. 749.
. 606,	. 750.
. 607,	. 751.
. 714, a.	. 709.
. 714, b.	. 466.
. 766,	. 795.
. 767,	. 796. 798.
. 860,	. 819.
. 861,	. 822.
. 910,	. 719.
. 972.	. 659.
. 973,	. 661.
. 974,	. 661.
. 975,	. 665.
. 976,	. 666.
. 977,	. 667.
. 978,	. 667.
. 979.	. 668.

N.	W.
. 1,	. 569.
. 2,	. 572.
. 3,	. 573.
. 4,	. 570.
. 5,	. 571. 573.
. 6,	. 571. 597. 599. 600 602.
. 7,	. 586. 588. 596. 567.
. 8,	. 495.
. 9,	. 572. 590.
. 10,	. 519.
. 13,	. 519. 591. 823.
. 14.	. 592. 593.
. 15,	. 596. 603.
. 16,	. 596. 604.
. 17,	. 592. 607.
. 18, f.	. 610.
. 20,	. 610. 611.
. 21,	. 612.
. 22,	. 613.
. 23,	. 614.
. 24,	. 615.
. 25,	. 616. 823.
. 28,	. 619. 620.
. 29,	. 599. 620.
. 31,	. 622.
. 33,	. 623.
. 35,	. 623.
. 41,	. 624.
. 43,	. 781.
. 44,	. 781.

N.	W.
. 59,	. 550. 552.
. 60,	. 552.
. 85,	. 779.
. 95,	. 625. 755.
. 106,	. 625. 626.
. 108,	. 784.
. 119,	. 627.
. 120,	. 628.
. 134,	. 553.
. 138, f.	. 633.
. 139,	. 633.
. 140, f.	. 634.
. 141, f.	. 635.
. 142,	. 635. 637. 638.
. 144,	. 639. 642.
. 145,	. 633. 642. 645.
. 146, ff.	. 637
. 148, *)	. 509. 512.
. 149, f.	. 637. 639.
. 150,	. 642.
. 152, *)	. 639.
. 153,	. 644. 645,
. 154, ff.	. 647.

P.	W.
. 6,	. 476.
. 15,	. 850.
. 86 f.	. 476.
. 87,	. 473.
. 97,	. 476.
. 100 ff.	. 501.
. 101,	. 728.
. 103, f.	. 732.
. 104, f.	. 732.
. 105, f.	. 733.
. 106,	. 734.
. 141,	. 780.
. 159,	. 525.
. 210,	. 567.
. 226,	. 476.
. 227,	. 772.
. 229,	. 756. 761. 768. 769.
. 230,	. 757. 764. 766. 767.
. 231,	. 762.
. 232,	. 763.
. 238,	. 704.
. 240,	. 476.
. 253,	. 477.
. 256,	. 477. 478.
. 257,	. 477.
. 378,	. 859.

Pr.	W.
. 31,	. 470.
. 38.	. 863.
. 62,	. 780.
. 63,	. 782.
. 64,	. 784.
. 65,	. 783.
. 70,	. 543. 547.
. 71,	. 782.
. 92,	. 481.
. 112,	. 871.
. 123.	. 470.
. 137,	. 518.
. 138,	. 518.
. 140,	. 781.
. 207,	. 547.
. 251,	. 521.
. 255, ff.	. 788.

R.	W.
. 115,	. 568.
. 208,	. 523.
. 215,	. 549.
. 227,	. 776.
. 237, IV.	. 471.
. 249,	. 774.
. 250,	. 775.
. 251,	. 472,
. 288,	. 472. 753.
. 299,	. 787. 788.
. 300, ff.	. 793.
. 310,	. 793.

S. I.	W.
. 323.	. 629.
. 324, ff.	. 629.
. 327.	. 630. 631.
. 331.	. 631.

S. I.	W.
. 332, ff.	. 632.

S. II.	W.
. 74, f.	. 625.
. 162,	. 700.

S. III.	W.
. §. 14.	. 840.
. 114.	. 850. 866.
. 191.	. 743.
. 192,	. 738. 743.
. 193,	. 738 739. 742.
. 194,	. 737.
. 195,	. 736. 739.
. 196,	. 739.
. 197,	. 740.
. 198,	. 740.
. 199,	. 740.
. 200,	. 740. 741.
. 201,	. 741.
. 202,	. 741.
. 203, ff.	. 742.
. 206,	. 743.
. 561,	. 649.

U.	W.
. I,	. 853.
. III,	. 856.
. V,	. 859.
. VIII,	. 859.
. XI,	. 502.
. XVII,	. 812.
. XX,	. 831.
. XXVIII,	. 858.
. LVII,	. 810.
. 10,	. 485.
. 14,	. 837.
. 29,	. 568.
. 129,	. 748. 749.
. 130,	. 750. 751.
. 189,	. 710.
. 205,	. 532.
. 207,	. 466. 710.
. 213,	. 533.
. 216,	. 533.
. 250, ff.	. 795. 796. 797. 798.
. 254,	. 523.
. 278, f.	. 719.
. 322,	. 752.
. 330,	. 509.
. 341,	. 486.
. 437,	. 813.
. 443,	. 659.
. 446,	. 661.
. 447,	. 661. 687.
. 448, ff.	. 665. 666.
. 451,	. 667.
. 452,	. 667.
. 453,	. 668.
. 469. f.	. 848.

Z.	W.
. 20 *),	. 478.
. 21,	. 478.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M m genau durchzuſehen.

Seite	Zeile		
IX	3	v. o.	ſtatt meinen lies zu meinem.
XII	12	v. u.	— nur l. immer.
39	1	v. o.	— Kannt l. Kant.
47	19	v. o.	— Categorie l. Kategorie.
179	1	v. o.	— c l. o oder Null.
191	1	v. u.	— ſie l. dieſe Urtheile.
195	17	v. o.	— Zerglidernng l. Zergliederung.
—	17	v. u.	hinter (Analogie 11) muſs ein Komma ſtehen.
212	2	v. o.	das Semikolon hinter b muſs hinter ſeyn ſtehen.
—	3	v. u.	ſtatt adeqnat l. adäquat.
225	15	v. o.	— befinden l. befänden.
226	6	v. u.	— ab l. an.
242	13	v. u.	— einer l. Einer.
—	6	v. u.	— dem l. den.
271	17	v. u.	— unter l. auf.
271	11	v. u.	— aſlo l. alſo.
297	7	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
—	9	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
301	4	v. u.	— Categorien l. Kategorien.
302	7	v. u.	— Aziehungskraft l. Anziehungskraft.
304	12	v. u.	— wir l. wie.
324	12	v. u.	— die durch l. wodurch.
328	8	v. o.	müſſen die Wörter: und heiſst auch der innere Sinn weggeſtrichen werden.
335	6	v. o.	ſtatt Bemächtigung l. Beſitznehmung.
337	1	v. u.	Anm. muſs hinter *uniformis* ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
338	4	v. u.	ſtatt Fider l. Fiber.
—	1	v. u.	— bebarfs l. bedarfs.
358	10	v. o.	— Jacob l. Jakob.
359	5	v. o.	— Nicomachus l. Nikomachus.
366	8	v. u.	— Allein l. Aber.
372	10	v. u.	hinter ὀγκος muſs ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
373	18	v. o.	ſtatt Monas l. Theilung.
374	18	v. o.	— 1c1 l 100.
374	4	v. u.	— S. l. ſ.
385	7	v. o.	— allgemeinen Aufgaben l. allgemeine Aufgabe.
391	9	v. o.	— (in unſern Gedanken und unſerm Willen) l. der Materie als ſolcher (gleich unſern Gedanken und unſerm Willen).
445	17	v. o.	— Sinnlichkeit l. Sittlichkeit.
447	11	v. o.	das erſte ſind und das Komma müſſen weggeſtrichen werden.

Seite	Zeile		
461	12	v. o.	Die Zahl 374 muſs in Zeile 11 hinter 373 ſtehen.
466	17	v. u.	hinter Abſicht muſs ein Komma ſtehen.
—	16	v. u.	— zweckmäſsig muſs ein Komma ſtehen.
467	2	v. u.	ſtatt Conotaphien l. Cenotaphien.
468	6	v. o.	— (M. I) l. (U. 208)
472	1	v. o.	— Pabſt l. Papſt.
486	10	v. u.	— die l. der.
487	7	v. o.	— nun l. nur.
—	8	v. o.	— alſo l. folglich.
—	2	v. u	— Horz l. Horaz.
491			die Pagina 191 l. 491.
493	16	v. u.	ſtatt Weſen l. Wachen.
513	15	v. o.	— *a priori* l. der Erfahrung.
—	8	v. u.	— Weltweisheit l. Welteinheit.
531	1	v. u.	— 143 l. 145.
532	15	v. o.	— Beredtſamkeit l. Beredſamkeit.
—	13	v. u.	— — — — l. — — —
—	4	v. u.	— — — — l. — — —
533	3	v. o.	— — — — l. — — —
—	12	v. o.	— — — — l. — — —
—	17	v. o.	— — — — l. — — —
534	8	v. o.	— nech l. nach.
576	12	v. o.	— II. l. 11.
620	6	v. o.	— ganz l. die ganze.
635	5	v. o.	— M l. N.
682	45	v. u.	— 8. 12. l. 812.
659	12	v. u.	— 97. l. 972.
725	6	v. u.	Anm. ſtatt $V\overline{-1}$ l. $\sqrt{-1}$ oder die Quadratwurzel aus der negativen Einheit.
771	3	v. u.	hinter ſie fehlt nicht.
782	3	v. o.	ſtatt G. l. C
811	1	v. o.	in der Anmerk. hinter Marginalien fehlt: in der neuen allgem. deutſch. Bibl.
810	16	v. u.	ſtatt 357 l. 537.
836	17	v. o.	— B. l. S.
851	14	v. o.	— 1. l. J.
831	3	v. u.	— R. l. U.

Fig.10.

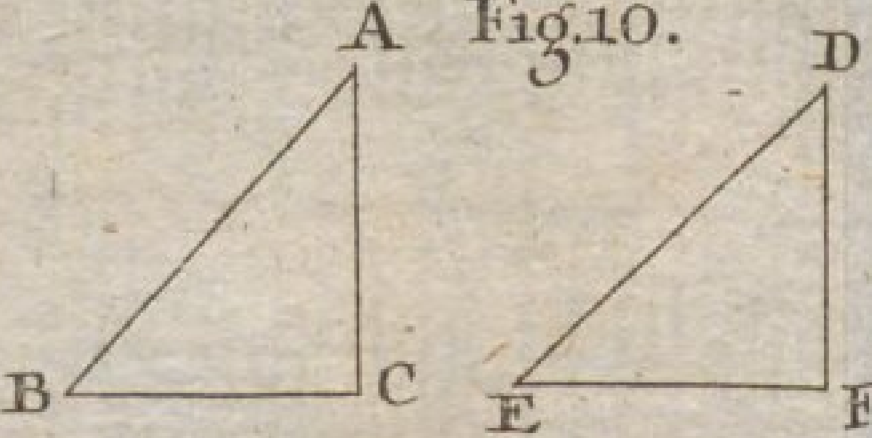


Fig 11

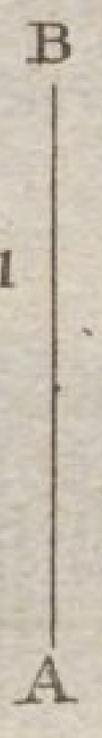


Fig 12

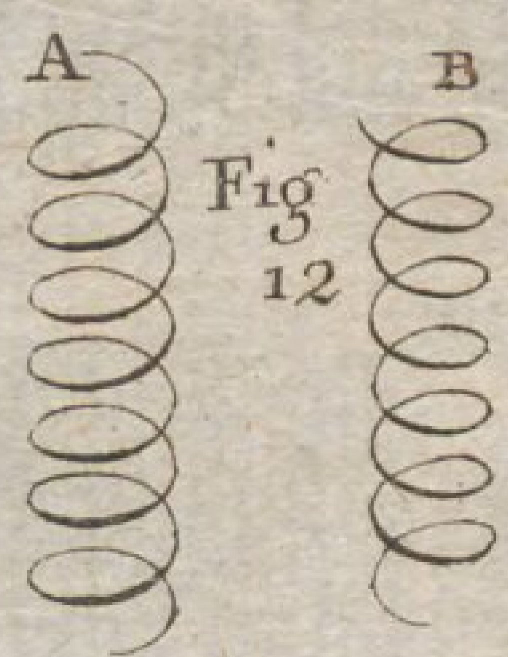


Fig.13.

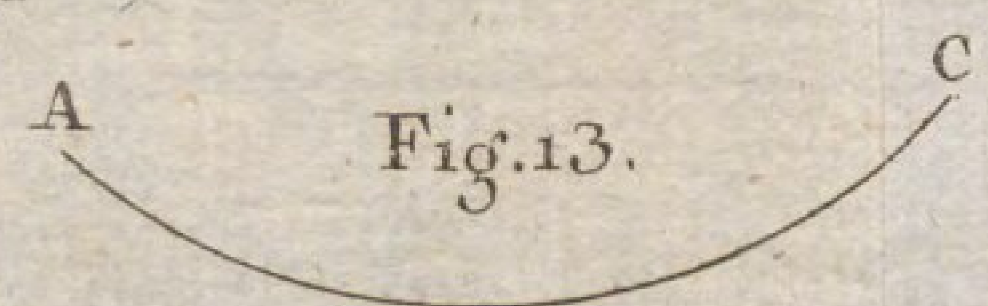


Fig.14.

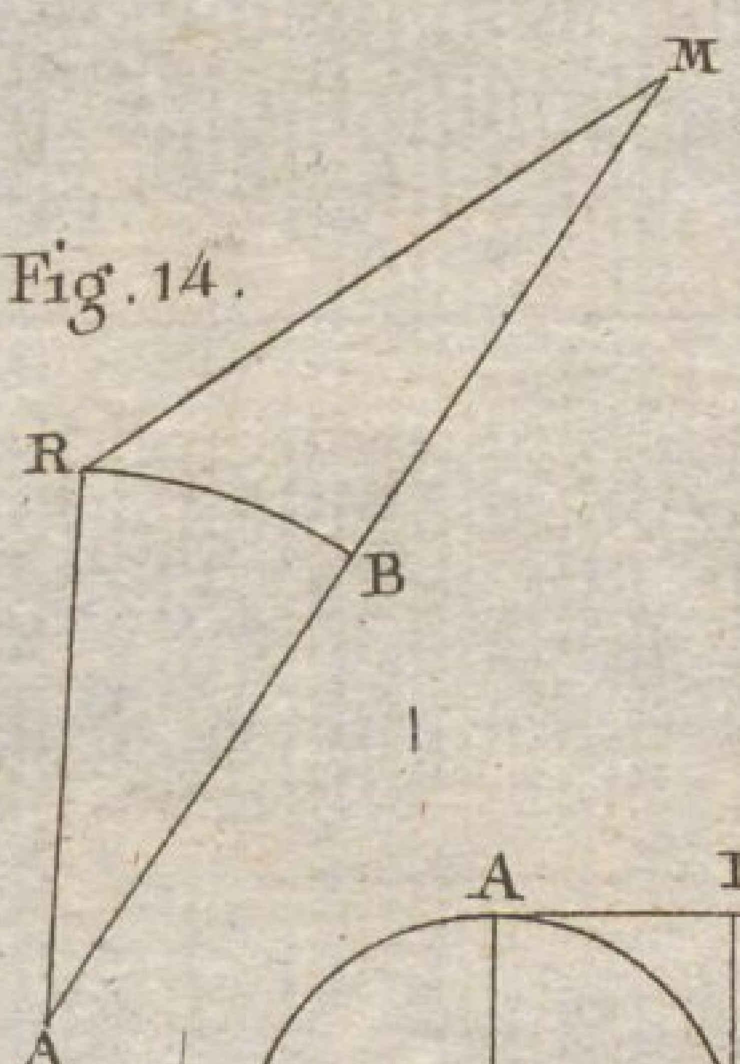


Fig.17.

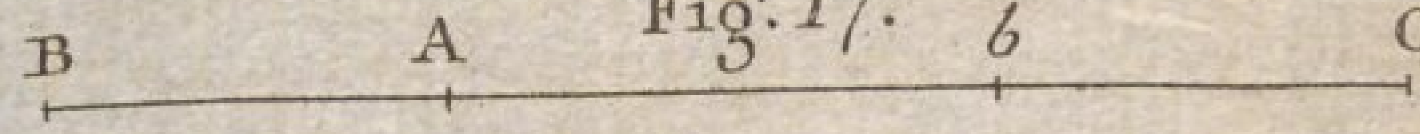


Fig:18.

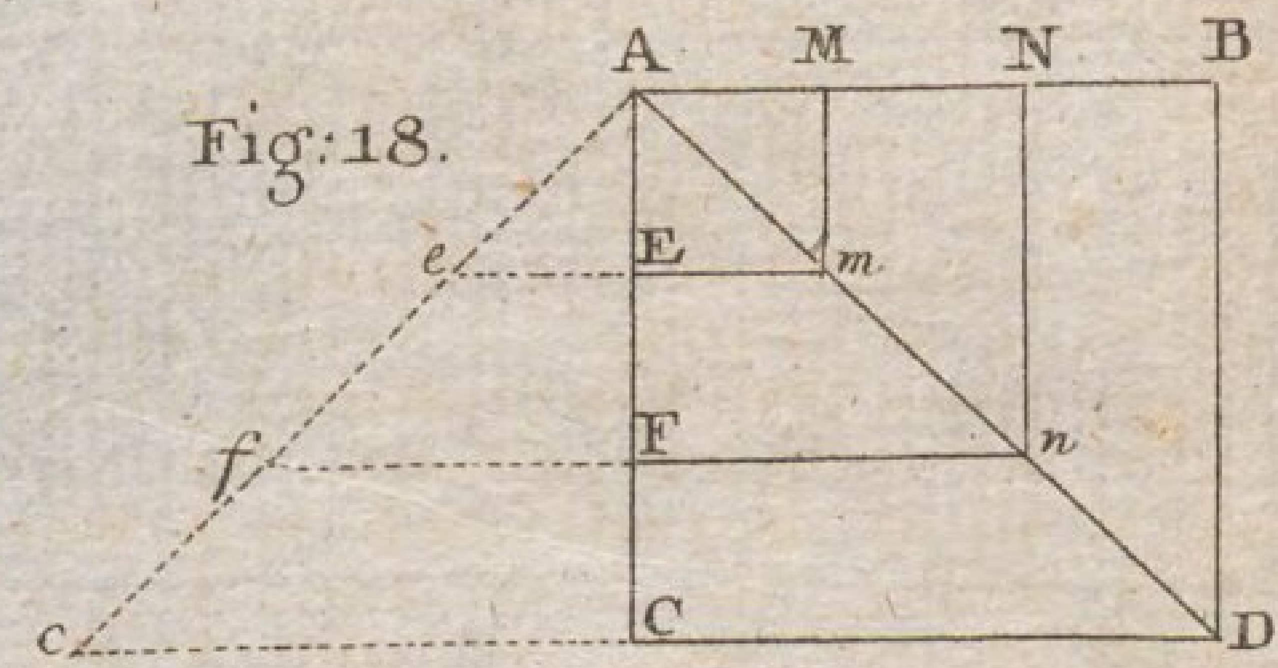


Fig.19.

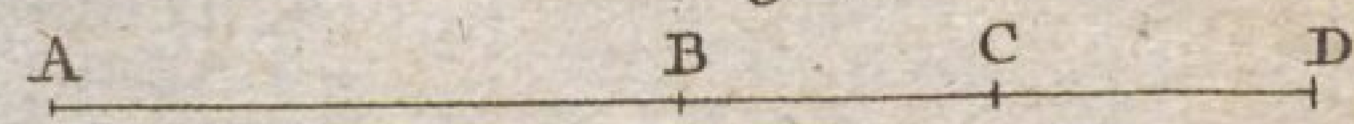


Fig.20.

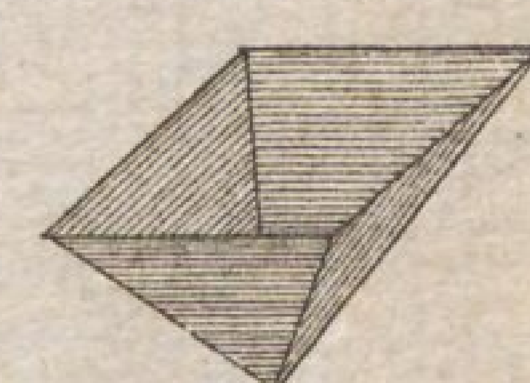


Fig 21

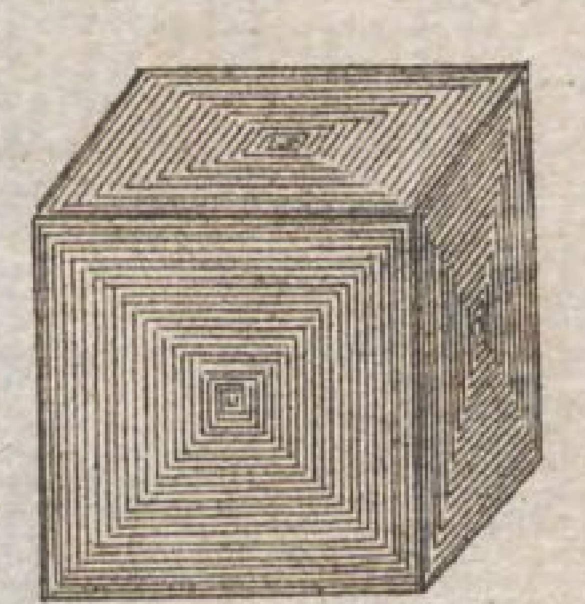


Fig.22.

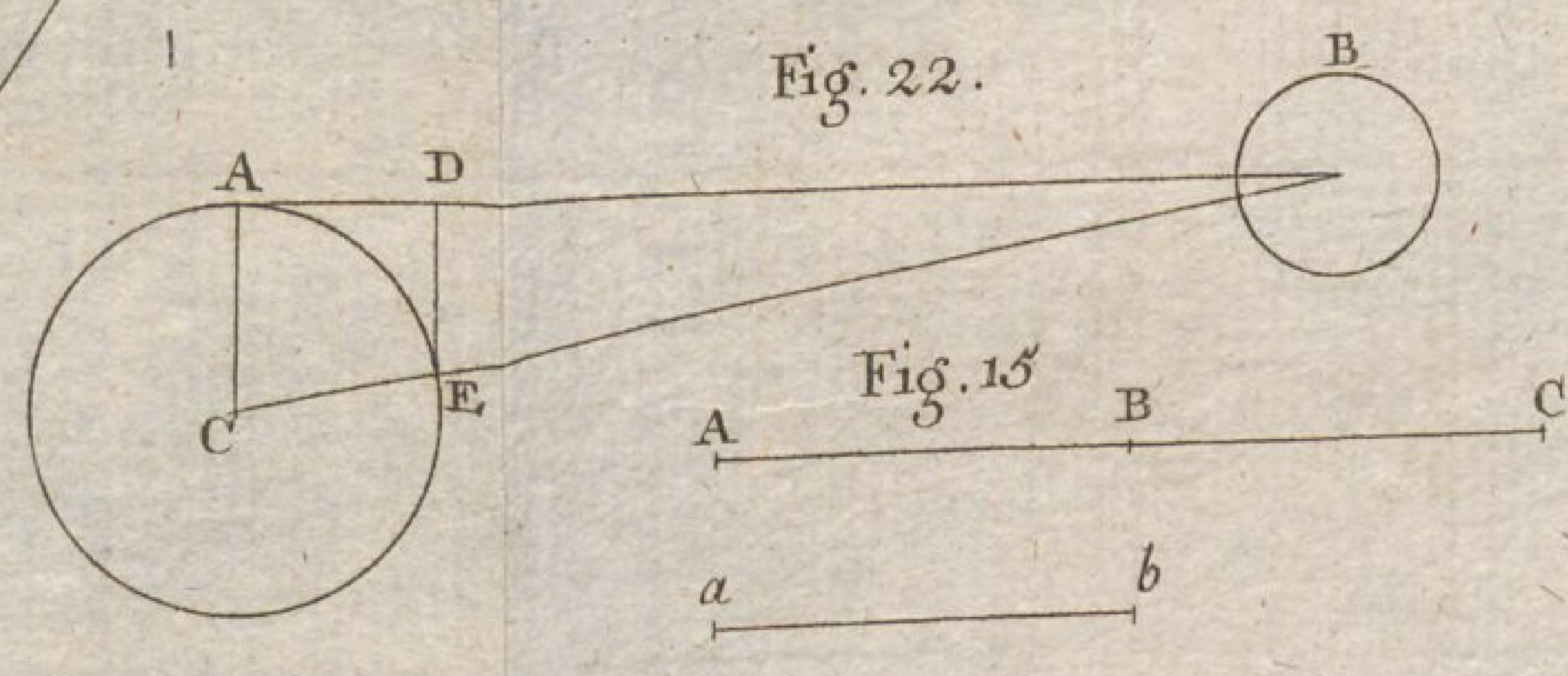
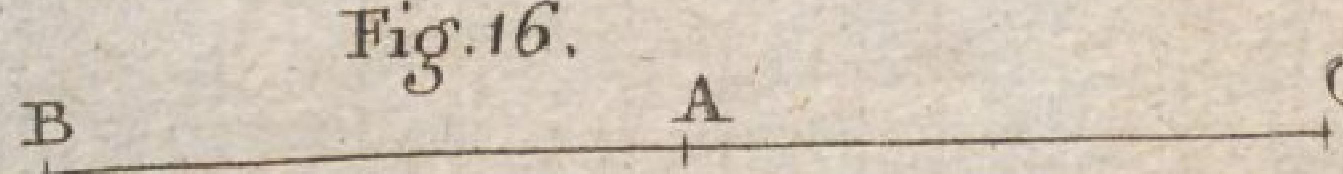


Fig.15

Fig.16.



Bey Friedrich Frommann, Buchhändler in Züllichau, find im Jahre 1797 folgende Bücher herausgekommen:

Arnold, Th. kurzgefaſste Engliſche Grammatik, verbeſſert von M. I. B. Regler. 9te Aufl. gr. 8. 16 gr.

Deſſelb. Vocabulary Engliſh and German oder vollſtändiges kleines Wörterbuch. Engliſch und deutſch. Durchaus verbeſſert und vermehrt mit einem Deutſch-Engliſchen Wörterbuche von M. I. B. Regler. 5te Aufl. gr. 8. 1 Rthl. 8 gr.

Bayley, N. compleat Engliſh Dictionary, oder vollſtändiges Engliſch-Deutſches und Deutſch-Engliſches Wörterbuch. II Theile. 9te Aufl. völlig umgearbeitet von I. A. Fahrenkrüger in Hamburg. med. 8. 3 Rthl. 12 gr.

Deſodoards, A. F. philoſophiſche Geſchichte der franzöſiſchen Revolution, von der Zuſammenberufung der Notabeln bis zur Auflöſung der Nationalconvention, aus dem Franzöſiſchen überſetzt, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen. 2 Theile gr. 8. Schrpp. 2 Rthl. 16 gr. Drkpp. 2 Rthl. 8 gr.

Der erſte Band ſchlieſst mit dem Tode Ludewigs XVI. Der zweyte mit dem 26. Octbr. 1795.

Bey der groſsen Menge von Schriften über die Franzöſiſche Revolution hat es uns bisher immer noch an einem Buche gefehlt, welches eine vollſtändige Totalüberſicht dieſer groſſen Begebenheit gewährte, und den wahren Zuſammenhang und

Auf-

Aufschluss der wunderbaren Vorfälle, die wir einzeln mit Erstaunen hörten, in so zusammengedrängter Darstellung lieferte, dass auch der Geschäftsmann, welcher keine weitläuftigen Werke studiren kann, hinlängliche Auskunft und Belehrung erhielte. Dieser allgemeine Wunsch ist endlich in dem vorliegenden Werke auf eine sehr befriedigende Art erfüllt, und der Uebersetzer verdient viel Dank, dass er auch uns Deutschen ein Buch bekannt gemacht hat, welches in Frankreich von allen Klassen begierig gelesen ward. Ganz eigentlich war auch F. Desodoards zum Geschichtschreiber der Franz. Revolution berufen. Selbst Augenzeuge in Paris, nie Theilnehmer oder Anhänger, mit durch seine frühern Beschäftigungen geschärftem Blick sahe er mit dem Auge eines Geschichtsforschers, und schrieb mit ruhiger Unpartheylichkeit und freymüthiger Wahrheitsliebe.

Mit strenger Auswahl sind aus der grossen verworrenen Menge der Begebenheiten die wichtigsten ausgehoben, das, was von absichtlichen Unternehmungen und zufälligen Vorfällen grossen Einfluss in den Gang der Revolution gehabt hat, ist umständlicher erzählt, Nebensachen von geringerm Einfluss sind nur kurz erwähnt, und überall ist dafür gesorgt worden, dass der Leser den Faden der Geschichte nie aus den Augen verliere. Vorzüglich musterhaft ist die deutliche Auseinandersetzung der wahren Beschaffenheit der verschiedenen nach und nach auf- und abtretenden Partheyen, welche hauptsächlich den Gang der Revolution leiteten, der Jacobiner (Anarchisten), Cordeliers (Orleanisten), Girondisten (Democraten), u. s. w. sehr wichtig, zum Theil ganz neu sind des Verfassers Bemerkungen über Ludwig XVI., Dumouriez, Brissot, den Vendee-Krieg, Robespierre und manche wenig bekannte Hauptpersonen. Styl und Vortrag ist durch die warme Liebe des Verf. für Vaterland, Wahrheit und Tugend so lebhaft, das ganze Gemälde der Revolution mit so ausgesuchten Farben und so richtiger Vertheilung von Licht und Schatten dargestellt, dass man sich in Frankreich selbst versetzt glaubt, und unwillkührlich an den Schicksalen des Landes den innigsten persönlichen Antheil nimmt. Fortdauernd wird das Herz des Lesers bald von Furcht, Wehmuth, Abscheu oder Entsetzen erschreckt, gerührt, erdrückt, erschüttert, bald von Liebe, Achtung, Verlangen und Hoffnung gehoben, erweitert und gestärkt — die Uebersetzung hat den Geist des Originals sehr treu aufgefasst. Die Zusätze enthalten theils kurze Berichtigungen einzelner Angaben, theils einen grössern Nachtrag zum ersten Theile, zur Geschichte des unglücklichen Aufenthalts der Preussen in Champagne, wovon Uebersetzer Zeuge war.

Fül-

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie 8tes Stück kl. 8. 14 gr.

Hr. Pr. F. hat dieses Stück seiner allgemein geschätzten Beyträge, ausser einigen Bemerkungen zu des Parmenides Fragmenten von Hrn. Heinrich in Breslau, selbst zwar nur mit einer, aber um so wichtigern Abhandlung: „Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik" ausgestattet. Sie verdient eben so sehr durch das Interesse ihres Gegenstandes als ihrer Behandlung allgemeine Aufmerksamkeit. Er hat mit grossem Fleisse und Scharfsinn alle ältern und neuern Quellen studirt, und theilt nun mit der ihm eigenen Präcision, Bestimmtheit und Anspruchlosigkeit die Resultate seines Studiums mit. Je weniger er auf Vollständigkeit Anspruch macht, je mehr wird man ihm Dank wissen, bey diesem ersten Versuche so viel geleistet zu haben!

Nicht unglücklich hat er das Ganze folgendermassen abgetheilt: Einleitung. Erste Keime physiognomischer Beobachtungen I. Griechen. II. Andere Völker. Erster Zeitraum. Von Pythagoras bis Aristoteles. Anfang physiognomischer Beobachtungen nach Regeln. Erstes System. Zweiter Zeitraum. Seit Aristoteles bis zum 4ten Jahrh. nach Christo. Beispiele physiognomischer Fertigkeit — Pathognomik. Griechische und Römische Dichter und Prosaiker. Dritter Zeitraum. Seit dem 4ten Jahrh. bis zum Anfang des 17ten. Vierter Zeitraum. Vom Anfang des 17ten Jahrh. bis auf Lavater.

Gallus, G. T. Handbuch der brandenburgl. Geschichte 4r und letzter Bd. 8.

Greiling, I. Chr. Abhandlungen aus dem Gebiete der practischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit Kantischen Ideen gr. 8. 14 gr

Den durch mehrere Schriften rühmlichst bekannten Verf. bestimmten die höchst wunderbaren, falschen und absurden Urtheile, die man hin und wieder, vorzüglich in gemischten Gesellschaften, über Kant und seine Philosophie hört, durch gegenwärtiges Buch an der Verbreitung Kantischer Ideen thätigen Antheil zu nehmen. Es ist eigentlich für Geschäftsmänner, für Religionslehrer, Juristen und Aerzte geschrieben die nicht Zeit haben, aus

den

den Quellen der Kantischen Philosophie zu schöpfen, und doch ihre Urtheile über diese Philosophie berichtigen mögten. Der Abhandlungen sind sechs: 1, Ueber den Einfluss des Familiengeistes auf Sittlichkeit und Menschenwohl. Sie enthält schöne und richtige Beobachtungen. 2, Das goldene Zeitalter. Sie zeigt in einer schönen Diction, dass das goldene Zeitalter eine ästhetische und practische Idee sei, die den Menschen beleben soll, seiner Bestimmung nachzustreben, welches dem Verf. Veranlassung giebt, viele Kantische Begriffe lichtvoll darzustellen. 3, Ueber Charakterschwäche. Treffende Zeichnungen aus der wirklichen Welt. 4, Ueber die Verwandschaft des ästhetischen Gefühls mit dem moralischen. Das ästhetische Gefühl bereitet die Entwickelung des moralischen vor, belebt und stärkt es. 5, Ueber den Werth der positiven Religion. Enthält unter andern eine merkwürdige Apologie der symbolischen Bücher. 6, Ueber den Unterschied der Klugheit von der Sittlichkeit und der Klugheitslehre von der Pflichtenlehre. Beurtheilt ganz richtig die Klugheit im Verhältnisse zur Sittlichkeit und setzt das Unterscheidende in beiden gehörig ins Licht.

Halbkart. C. W. Psychologia homerica, seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio 8. 10 gr.

Ein interessanter Beytrag zur Geschichte der Entwickelung philosophischer Begriffe von der Seele. Der Verf. folgt ganz dem Faden der Analogie und einer vernünftigen Erklärung dieses alten Dichters. Er hat nicht, wie es ehedem geschah, Philosophie und Gelehrsamkeit in den Homer hineingetragen, und ihm Ideen angedichtet, die er nicht haben konnte. Nicht weniger lehrreich und brauchbar ist diese Schrift für den Leser und Erklärer Homers, er findet hier in gedrängter Kürze eine Menge trefflicher Erläuterungen beisammen, die ihm das Studium um vieles erleichtern können. Der Verf. handelt das Ganze unter folgenden Rubriken ab: Von den verschiedenen Bemerkungen der geistigen Aeusserungen der Menschen; von der Verbindung der Seele mit dem Körper, ihrem Ursprunge, Sitze; von Vernunft, Einbildungskraft und deren Wirkungen, (Träumen) Erinnerungskraft, Vorhersehungsvermögen, Leidenschaften; von der Unsterblichkeit der Seele; vom Tode, Todesarten und Vorbedeutungen; vom Aufenthalt der Seelen nach dem Tode, Orkus, Tartarus,

rus Elysium; von dem Zustande der Seelen nach dem Tode; von den Seelen der Thiere und andrer nicht menschlicher Wesen. Mit Bescheidenheit sind die Erklärungen anderer Gelehrten gewürdigt, aufgenommen oder widerlegt worden. Kennern wird gewiss auch der lat. Styl des Verf. gefallen.

Löffler, Dr. I. F. Chr. Predigten 4r Bd. gr. 8.

Die 2te Auflage des 3ten Bds. erscheint noch im Laufe dieses Jahres.

Löhlein G. S. Anweisung zum Violinspielen mit practischen Beyspielen zur Uebung mit zwölf kleinen Duetten erläutert und zum drittenmahl mit Verbesserungen und Zusätzen auch mit zwölf Balletstücken aus der Oper Andromeda und der Oper Brenno vermehrt herausgegeben von I. Fr. Reichardt 4. 1 Rthlr.

Diese 3te Ausgabe eines allgemein gekannten und geschätzten Buches hat durch die Verbesserungen, Zusätze und neuen Uebungsstücke des Herrn Herausgebers einen sehr wesentlichen Vorzug erhalten, und seine Brauchbarkeit ist um ein grosses erhöhet worden.

Mellin G. S. W. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Säzze; mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geschichte der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet 1r. Bd. 1te Abthlg. 1 Alph. 7 Bogen 1 Kupfertafel. med. 8. 1 Rthlr. 8. gr.

Dieses Wörterbuch, das aus vier Bänden, jeder Band aus zwei Abtheilungen, und jede Abtheilung aus einem Alphabet und einigen Bogen bestehet, und wovon jede Messe eine Abtheilung herauskommen wird, soll nach der Absicht des Verf. ein vollständiges und fassliches Repertorium der kritischen Philosophie seyn. Der Zweck bei der Ausarbeitung dieses Werks ist, unter

ter jedem Artikel alles, was Kant über den Gegenstand desselben gesagt hat, und in verschiedenen Stellen seiner kritischen und dogmatischen Schriften zerstreut zu finden ist, zu sammeln, zusammen zu stellen, zu vergleichen, durch einander zu erläutern, und ins Licht zu setzen, und es so faslich und verständlich, als es nur möglich war, vorzutragen. Man wird also jede dunkle Definition zerlegt, ihren Sinn erörtert, auch mit Beispielen erläutert, jeden Lehrsatz deutlich angegeben und die Beweise des Urhebers der kritischen Philosophie für die Wahrheit desselben in ihrer ganzen beweisenden Kraft dargestellt finden. Die Artikel enthalten alles, was Kant in der Kritik der reinen und practischen Vernunft, der Kritik der Urtheilskraft und Metaphysik der Natur, der Sitten, der Religion und des Rechts vorgetragen hat, stets mit Anführung der Stellen, wo es in den Kantischen Schriften zu finden ist. Da die Unbekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie und den Behauptungen älterer Philosophen viel dazu beyträgt, dass man Kants Vortrag dunkel, und manche seiner Untersuchungen minder interessant findet: so ist unter den Namen der Philosophen, auf die Kant Rücksicht nimmt, eine kurze historische Nachricht von Ihnen und ihren Lehrsätzen gegeben, und diese mit den Lehrsätzen der kritischen Philosophie verglichen worden. In den philosophischen Artikeln selbst werden öfters die Meinungen früherer Philosophen angeführt, darauf aufmerksam gemacht, wenn sie sich der Wahrheit näherten, und die Stellen der Schriften angeführt, die Kant im Auge gehabt hat. Endlich werden diejenigen Kenntnisse in jedem Artikel supplirt, die Kant vorausgesetzt hat; so werden in solchen, wo Mathematik erfordert wird z. B. in den rein ästhetischen, rein physischen, auch manchen transscendentalen, die erforderlichen mathematischen Kenntnisse für diejenigen, welche nicht Mathematiker sind, deutlich vorgetragen. Und so soll dieses Wörterbuch drey Classen von Lesern nützlich werden: 1, den Anfängern, denen es mit Hülfe eines angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar der Kantischen Schriften dienen wird. Mit Hülfe der Marginalien des Verf. und diesem Wörterbuche wird ihnen nicht leicht eine Stelle in Kants Schriften dunkel bleiben. 2, Kennern, geübten Freunden, selbst Lehrern der kritischen Philosophie, welchen es die Bequemlichkeit verschafft, alles, was über einen Gegenstand in Kants Schriften, durch mancherlei Stellen zerstreut steht, sogleich an einem Orte zusammengestellt zu finden, bei der Hand zu haben und übersehen zu können. 3, denen, welche weder Kenner der krit. Philosophie sind, noch sie studiren mögen, aber doch zuweilen nach-

se-

fehen und gleich verftehen wollen, was diefe Philofophie über einen einzelnen Gegenftand lehrt.

Inhalt. A pofteriori. A priori. Aberglaube. Abgeleitet. Abfolut. Abfondern. Abfprung. Accidenz. Achtung. Acroamatifch. Aehnlichkeit. Aefthetik. Affectlofigkeit. Afficirt. Affinität. Afterdienft. Aggregat. All. Allerperfönlichft. Allgemeingültig. Amphibolie. An fich. Analogie. Analogie der Erfahrung, der Subftanzialität, der Urfache und Wirkung, der Wechfelwirkung. Analyt. Urtheil. Anaxagoras. Andacht. Andächtelei. Anfang. Anfangen. Angebohren. Angebot. Angebotene. Angenehm. Animalität. Anlage. Anlagen des Menfchen zum Begehren. Anleihe. Anleiher. Annehmen. Annehmlichkeit. Annehmung. Anrathungen. Anreize. Anfchauung. Anfchliefsen. Anftiftung. Anthropologie. Anthropomorphismus. Antinomie. Antithetik. Anziehungskraft. Apodictifch. Apperception. Apprehendiren. Apprehenfion. Archäologie. Ariftokratie. Ariftoteles. Art. Articulation. Atomus. Atomiftik. Attraction. Aufenthalt. Aufgabe. Aufklärung. Auflöfung. Aufmunterung. Ausdehnung. Ausführlichkeit. Auslegung. Ausrottungskrieg. Aufruhr. Autokratie. Autonomie. Axiomen. Axiomen der Anfchauung.

Schon diefe kurze Inhalts-Anzeige wird den Sach-Reichthum diefer erften Abtheilung darlegen. — Der Hr. Verf. hat zur Bequemlichkeit der Lefer in derfelben fo viel zufammengedrängt, dafs fie nur den Buchftaben A umfafst, dies kommt den folgenden Abtheilungen wieder zu gute, und das Ganze wird deshalb nicht weitläuftiger. Der höchft ökonomifche und doch fich empfehlende Druck beweift hinlänglich, wie wenig Verf. und Verleger eine zwecklofe Ausdehnung des Werks beabfichtigen. Der Druck der 2ten Hälfte des erften Bandes geht ununterbrochen fort, und wird im November oder December beendigt feyn.

Neide, I. G. C. über die Redetheile. Ein Verfuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sprachlehre 8. 3 gr.

Herr R. Neide verfucht in diefer kleinen aber fachreichen Schrift eine Anwendung der Kantifchen Philofophie auf die Grammatik, und liefert dadurch einen wichtigen Beytrag zur Erweiterung diefer Philofophie. Er entwickelt in der Vorrede den Begriff einer allgemeinen reinen und angewandten Grammatik, zeigt, dafs durchaus die allgemeine Grammatik auf fichere und fefte Principien zurückgeführt werden müffe, wenn man mit Sicherheit die befondere Grammatik einer Sprache bearbeiten wolle, und

fucht

ſucht dann in der Schrift ſelbſt eine Grundlage dazu zu entwerfen! Der Hr. Verf. iſt zu beſcheiden, zu behaupten, alles geleiſtet zu haben, was hier geleiſtet werden konnte und muſste, iſt aber doch überzeugt, daſs der von ihm eingeſchlagene Weg der einzige richtige ſey. Gewiſs verdient die ganze Idee, ſo wie deren Ausführung die genaueſte Prüfung der Philoſophen und Sprachforſcher und dieſe kleine Schrift die Aufmerkſamkeit aller Schulmänner.

Schneider I. G. kritiſches Griechiſch - Deutſches Handwörterbuch beim Leſen der griechiſchen Profanen Scribenten zu gebrauchen 1r. Bd. A — K med. 8.
2 Rthlr. 12 gr.

Ejd. Amphibiorum Phyſiologiae Specimen I et II editio repetita 4. à 9 gr. 18 gr.

Teller D. W. A. neues Magazin für Prediger 6r. Bd. 1s. St. gr. 8. mit dem Bildniſſe des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel. 18 gr.

Portrait des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel guter Abdruck. 8 gr.

Bayerische Staatsbibliothek München

2. Fl.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen Und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe Und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet
Bd.: 1

Züllichau [u.a.] (1797)

Ph.u. 347-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046447-8
VD18 80318169-001